

ازھر الازھار

اردو شرح

نور الانوار

حصہ قیاس

مولانا عبید الحق فاضل دیوبند

مدرس مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

www.besturdubooks.net

فما حکم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم المحرمة بناء على ذات حكم الامر يعني حيثما قامت التسوية تثبت المحرمة
لذا حكم النص والداخي اليه اي العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر
ان هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة
الغنى وذلك بالقدر والجنس بالقدر تقوم المماثلة بالصورة والجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قول المخططة
المخططة والقدر مدلول قوله مثلاً بمثل فان لم يوجد الجنس كالمخططة مع الشعير اذ لم يوجد القدر كما في العدديات لم تشترط
ساواة ولا يظهر الرادوي وورد عليه اننا لانسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا
والمجودة والرد اذ فاجاب بقولهم وسقطت قيمة المجودة بالنص وهو قوله عليه السلام عليه التساوي جديدا وورد بها سواء وهذا حكم
نص اي كون الداعي الى وجوب التسمية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي فالمراد بهذا الحكم الثاني
غير ما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو بمعنى مدلول
نص شامل للحكم والعلة جميعا.

بر مال حديث كحكم به ما حكم به من جنس كسواء له كوقت مقدار من بربري واجب به . اور بربري در بعض پر حرمت مبنی ہے ۔ یعنی جہاں بربري نہیں پائی جاوے گی وہاں
برت ثابت ہوگی ۔ تو نص کا حکم یہ ہے کہ بربري واجب ہے اور اس کا سبب " یعنی جو علت وجوب تسمیہ کی باعث ہے وہ " قدر و جنس ہے کیونکہ حدیث میں مذکورہ اصول کے
کی سوا ہر وقت مقدار میں برابر کرنے کے حکم دینے کا قائل ہے کہ خود وہ اشیا یا برابری بالکل مائل اور قساری الا قائل ہوں حدیث بات صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ
تو قدر میں مشترک اور جنس میں متفرق ہو کر کہ بربري کا حکم غامض اور غریب حقیقت و در ذیل محال ہے مساوی ہونے پر مستحق ہوتی ہے اور یہ قدر و جنس ہر
کے جن ہے ۔ ان کے لئے کہ قدر و جنس اسے ثابت صوری معلوم ہوتی ہے اور جنس کے اتمام سے ثابت معنوی مستحق ہوتی ہے ۔ چنانچہ حدیث کے الفاظ المخططة بالمخططة
تو جنس کی طرف اشارہ ہے ۔ اور مثلاً مثلاً سے قدر میں مشترک ہونے کی طرف اشارہ ہے ۔ لہذا اگر جنس دونوں مثلاً اگر گندم کا سوا ہر کے ساتھ یا قدری
ہوں جیسا کہ حدیثی اشیا کا باہم مابہ ، تو جنس میں مساوات شرط نہیں اور کمی زیادتی سے رہا مستحق ہوگا ۔ البتہ اس پر یہ اشکال وارد ہو سکتا ہے کہ صرف قدر و جنس سے
مساوات کا مستحق ہو جانا مسلم نہیں ۔ بلکہ اس کے لئے اشیا کے اوصاف میں جاتی اور تدری ہونے میں بھی باہم مساوی کا ہونا ضروری ہے تو مصنف نے اس کے جواب میں فرمایا
اور جیسا کہ نص میں بربري کا اجتہاد نص سے ساقط ہے " یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے " جید ہا وید ہا سواء " یعنی جنس کی بیچ میں اپنے
کے سب برابر ہیں جنس آپ میں مساواة کافی ہے ۔ اور یہ بھی نص ہی کا حکم ہے " یعنی مساوات واجب ہونے کی علت قدر و جنس جن جنس قیاس اور انہی سے نہیں
مستحق کے اشارہ سے ثابت ہے تو اس مقام میں مصنف کا قول " لہذا حکم النص " میں حکم سے نص حدیث کا مدلول ملتا ہے جو حکم شرعی (وجوب تسمیہ) اور علت
بالن کو شامل ہے ۔ اس کے برخلاف پہلے جو " لہذا حکم النص " کہا ہے وہ حکم سے نص حکم شرعی ملتا ہے ۔ ۵۰۰

تو قول المماثلة الصورة فانها حارة من تساوي في المعيار وبراكيل او انما في المعيار تساوي القول في قوله لول والعرض في قوله عرض .
فان قوله لول لا بد ان يكون الا فان المحرمة حارة من كمال معنى للمالية والحاروة من المحرمة كلف ياتى كمال النقص فيوقف المماثلة على الاتحاد في الوصف ايضا ۱۲ .
تو قولہ در قولہ علیہ السلام جیدہا ویدہا سواء لہذا کو در حدیث در ہا سوا ظاہر بین علیہ المماثلة فی القدر ہے بیچ المخططة والجیدہ بالمخططة - الرویہ ولا اعتبار
لہذا والروایۃ قال انہ فی حدیث صحابہ علیہ السلام فی حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہما ورواہ مسلم قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یو سلم الذمب بالذمب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والبلع بالبلع مثلاً بمثل یا سیدہ فمیں زاد وراستہ ادا قدر رہنے والاخذ والمعطى فیہ
۵۰۰ ۱۲-۵۰۰

فالأخراج من الدنيا عقوبة كالقتل حيث سوى بينهما في قوله تعالى ولولا كتبنا عليهم ان يقتلوا أنفسهم او يخرجوا من
دياركم ما فعلوا الا قليل منهم والكفر يصلح داعيا اليه فكما وجد الكفر يترب عليه الاجزاج واول المحشر يدل على تكرار
هذه العقوبة وهو اجله على اياهم من غير الى الشام وقيل هو حشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار في قوله اعتبروا
بالتامل في معنى النص للعمل به فيما لا نص فيه فاعتبروا حوالنا باحوالهم ولحقوا عن مثل ما فعلوا اتقوا عن مثل ما نزل بهم
لكن ذلك هو ما اى في القياس الشرعي فلتامل في علة النص وتعدى الى الفرع لنثبت حكم النص فيه ولا اصل في الاصل
معلولة وهو بمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يهدى الى الفرع بالقياس يعني ان الاصل في كل اصل من
الكتاب والسنة والاجماع ان يكون معلولا بعلته توجد في الفرع وان كان محتمل ان لا يكون معلولا او يكون معلولا بعلته
فاصح لا توجد في الفرع الا انه لا ينبغي ان يكفى بهذا القدر بل لابد في ذلك من دلالة التمييز اى دليل يدل على
ان هذه هي العلة لا غير كما يعلم في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون
القدر والجس علة -

اب اس میں طرہ کو کہ "گھڑی سے اخراج بھی قتل کی طرح مزل ہے" اس لئے کہ دوسری آیت میں یہی طرہ پر دو زور کا بیان ہے "ولا تالکبتنا الذیۃ" اور اگرچہ یہاں حکم کرتے کہ ہلاک کر دیاں جان یا چھوڑ دینا اپنے گھر سے تو ایسا نہ کہتے مگر تھوڑے فاصلے میں ہے۔ "اور کفری اخراج کا سبب اور علت ہونے کے مناسب ہے" یعنی جہاں کفر متحقق ہوگا وہیں (استحقاق) اخراج کا بھی وجہ ہوگا۔ اول الحشر کا عنوان دلت کرتا ہے کہ یہ مزاد و براء پیش آنے والی ہے "میں کا مصداق غیر ہے شام کی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم سے دوبارہ جلا وطن ہونے کا واقعہ ہے۔ اور بخیر لکھے کہا ہے کہ دوبارہ حضرت سے یوم قیامت کا حشر ملا ہے۔

"پھر" فاعتبدوا الذیۃ کھڑیہ "حجرت کوٹنے کا حکم فرمایا۔ یعنی نفس کے من میں خود کریں تاکہ وہاں نفس وارد نہیں ہوئی وہاں اسی نفس پر عمل کریں" لہذا یہودی کی حالت پر اپنے اولیٰ کا قیاس کریں گے اور ان کے افعال پر سے بچ کر رہیں گے۔ تاکہ ان پر جو عتاب آیا اس سے محفوظ رہ سکیں۔ قیاس فشری میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے تاکہ پہلے علت نفس میں خود کرتے ہیں پھر اس کو فشری کی طرف منتقلی کرتے ہیں۔ تاکہ اس فروع میں بھی حکم نفس ثابت کریں۔ اور نفس کے لئے علت کا ہونا بھی اہل ہے۔ اس عبارت سے صنف "کا منشاء" دم و زور کرتا ہے کہ کتاب و سنت اور احادیث کے احکام کے لئے سرے سے کسی علت کا ہونا ہی تو ضروری نہیں ہے چاہیکہ ان پر قیاس کر کے فروع میں حکم نفس منتقلی مانا جائے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگرچہ اس بات کا احتمال ہے کہ ہر نفس کی کوئی علت نہ ہو یا اسی علت ہو جو اس کے ساتھ خاص ہے اور قابل تعدی نہیں۔ لیکن نفس کی کتاب و سنت اور احادیث کا الٰہی تقاضا یہ ہے کہ ہر حکم کے لئے کوئی ایسی علت ہو جو فروع میں بھی پائی جاوے۔ "البتہ قیاس کے لئے"۔

عرف الٰہی تقاضا پر مجبور نہ کرنا کافی نہیں بلکہ "یہ ضروری ہے کہ علت کی مشابہت کی بھی کوئی دلیل ہو" یعنی کوئی ایسی دلیل ہو جیسی کہ اس بات پر دلائل کوئے۔

استنبط علت ہی نفس اور نفس خاص کی علت ہے دوسری کوئی بات علت نہیں جیسا کہ حدیث دجا کے عند الحنطۃ بالحنطۃ میں ہم جنس کے ساتھ مقابلہ اور مثلاً بشئ کے قول سے چھوٹا ہے کہ حرمات واپس کی علت قد و جنس ہے۔

له قوله يلى ١٠. اذولى كذا من ثمان وفيما قيل من ان العبراء اذولى هم اقدم غير ذلك هذا خطأ فزاعنه مقابل ٢٢.

۱۵۔ کولہ والا اصل سے انصاف میں تقاضہ الاحکام میں کتاب و سنت و اجماع۔

له قوله: **وَجَعَلَ لَكُمْ تَوَهُيمًا** - فيه من المصنف تارة لفظ فضل في شرحه في هذا المقام فهذا يعقني ان هذا الكلام بحيث عليه ما تقول انما وقع توهم لا يناسب واثي المصنف ١٣ -

ثُمَّ قَالَ مَنْ كَيْفَ يَكُونُ الْإِنْسَانُ عَلَى هَذِهِ الْقِيَاسِ حَتَّى يَفْرُقَ بَيْنَ نَفْسٍ وَنَفْسٍ فَيَكُونُ أَهْلُ الْإِخْتِلَافِ

فمن قوله ان لا يكون معلوماً بل يكون التعليل بالعمل بالحكم بخبر من الحكم آتينا ونحن جسد ٢٠-

مذکورہ میں ابراہیم ذاکم اے فی القیاس من دلائل التیجیز اس میں دلیل میری وصف الثور ثنی الکلم من بین الاوصاف ان تعلیل بائی وصف کان یجوزہ العقل السلیم۔ وکتبنا
اور مذہبنا مجہولہ غلابہ بن میر میر میر اے دلیل بدل الی آخر کتابہ فی الشارح ۱۲۔ ۴

والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشايخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم اليه في الاصل اولى من اضافته الى
 العلة وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد في النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها
 تأثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع مما اشتمل عليه النص اي حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص
 الربوا على الكيل والجنس او بصيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الاثني على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيرا الى الاصل
 في حكمه لوجوده فيها اي وجود ذلك المعنى في الفرع ويقوم من ههنا ان اركان القياس الاربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان
 اصل الركن هو العلة ثم شعر في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة احوال فقال وهو جاذبان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف
 اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكاة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما لانها خلقا في الاصل على معنى
 الثمنية وهي مشتركة بين مذهب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما في حلي النساء الزكاة لعل الثمنية والشا فحي
 يعلل حومة الربوا بها وهي غير متعدية الى شئ والوصف العارض كالا فجار في قوله عليه السلام فانما قدم عرق الفجوة علة لوجوب
 الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم والعرق منجوا فاما ما وجد انفجار الدم سواء كان
 للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء.

مشايخ عراق نے پہلی شق اختیار کیا ہے اور یہی ظاہر ہے کہ یہ کہ نص دلیل قطعی ہے (اور علت یعنی) لہذا اصل کے حکم کی نسبت علت کے بجائے نص کی طرف گراؤنی ہے۔ اور
 فرع میں جو کہ نص نہیں ہے اس ضرورت سے غرایا گزرا ہی علت کی طرف حکم کی نسبت کے بغیر جاوے ہیں۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اصل اور فرع دونوں میں حکم علت کی طرف
 منسوب ہوگا۔ کہ یہ کہ اصل کے حکم میں اگر علت کی تاثیر نہ ہو تو فرع کے حکم میں کا اثر کس طرح ہو سکتا ہے؟ اور وہ ان چیزوں میں سے جن پر نص شتمل ہو یعنی وہ نمایاں
 اور علامت ایسی چیزیں ہیں شتمل ہے۔ غرض الفاظ نص سے شتمل ہونا کہا جائے جیسے ربوا کی حدیث کے فقرہ الفاظ کيل اور جنس پر دلالت کرتے ہیں۔ یا الفاظ سے تو نہیں بلکہ
 قرینہ اور لازم سے کہا جائے جیسے عہد ان کی بیع سے ممانعت کی حدیث سنوی وغیرہ۔ وقت کرتی ہیں کہ تسلیم بیع سے عاجز ہونا ہی کی علت ہے۔ اور فرع کو جس کی نظر قرار
 دیا گیا ہو یعنی اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اس کے حکم ثابت کہنے میں جو برپا ہوا جائے اس علامت کے اس میں یعنی فرع میں حکم اصل کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے نہ کہ وہ شتمل
 سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ قیاس کے کہن چار ہیں۔ اصل، فرع، علت اور حکم۔ مگر چون چاروں ایک سے علت ہی بنیادی رکن ہے اقسام علت اور حکم نص کی علت ہیں
 جو قیاس کا شے اس کی چند قسمیں ہیں۔ وہ کبھی وصف ہوتی ہے مگر کبھی حکم اور کبھی حکم پر وصف ہونے کی صورت میں وصف لازم بھی یا عارض بھی ہوگا یا غنی۔ مگر جو یا عارض یا غنی
 کہن کی طرف کے ہر علت کی ان اقسام کو تفصیل سے بیان فرماتے ہیں۔ پہلی کہ وہ جازم سے کہ وہ علت وصف ہو غرض لازم خواہ حائق۔ لازم سے راو ایسا وصف جو اصل سے
 کبھی جدا ہو جیسا کہ سنا پاتا ہے یا میں وصف نیست (ہائے نزدیک) وجوب نہ کی علت ہے کہ کسی ان رذول سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ کہ نہ کہ یہ اپنی اصل غفلت ہی سے نیست
 کے لئے منبہت ہیں (یعنی ان کے ذریعہ تمام چیزوں کی مالیت کا اذکار کیا جاتا ہے) اس لئے پانہ کا کہ وہ علت ہے کہ جسے برائے ٹکڑے اور زیورات وغیرہ سب میں
 زیورہ یعنی نیست پاتے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر احناف کے نزدیک طور قریب کے زیورات پر زکوٰۃ فرض ہے۔ کہ وہ کہن میں بھی وجوب زکوٰۃ کی علت نیست پائی جاتی ہے۔ وہ
 اہم شائقی نیست کہ وجوب زکوٰۃ کی نہیں بلکہ احصاء ربوا کی علت قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک یہ علت قاصر ہے سوائے مخصوص ذریعہ کے اور کسی فرع کی طرف اس
 تفصیل سے نیست بلکہ حکم متعدد نہیں ہوتا ہے۔ اور وصف عارض کی مثال فقہر کہ صفت ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں فانما دم عرق الفجوة ایہ رنگ کا ہے
 خون ہے۔ یعنی مستحاضہ کے جس میں وضوء واجب ہونے کی علت بتائی گئی خون کا یہ رنگ لکھنا اور ہونا۔ خون کا ایک عارضی وصف ہے۔ لہذا نہیں کہ رنگا ہر خون ہے وہ جو تو
 تینا کبھی خون ہے نہ کہ علت پائی جائے گی مستحاضہ جو غیر مستحاضہ وہ خون خارج اور السبیلین سے ہر باخبر السبیلین سے ہر صورت وضوء واجب ہے۔

لے قرآن رکان القیاس ہی اتی یقوم القیاس برہان فان علت من القیاس علی فرض صحت سابقا برتقدیر فرع باول فی القیاس۔ تحقیق۔ براتقدیر کیف یکن ہذا ہذا رکانا وقت
 ان ذلک تقریباً برالقیاس لوان نہ رکان خارجہ نہ تخلل علی القیاس مستند من مجرد انہم یکنون محرمات جہا فخر اقل صنف القیاس تقدیر الا ۱۳ - ۵۷۹

والتانی ان یتظہر اثر عین ذلک الوصف فی جنس ذلک الحکم وهو الذی ذکرہ المصنف کالصغر طہر واثیرہ فی جنس حکم النکاح وهو ولاية المال للولی فکذا فی ولاية النکاح والثالث ان یؤثر جنسہ فی عین ذلک الحکم کاسقاط قضاء الصلوٰۃ للتکثر بعد الاغماض من جنس الاغماض وهو الجنون والحيض تاثیر فی عین اسقاط الصلوٰۃ وظاہر ما ظہر اثر جنسہ فی جنس ذلک الحکم کاسقاط الصلوٰۃ عن الحائض فان لجنسہ وهو مشقة السفر تاثيراً فی جنس سقوط الصلوٰۃ وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد طال الكلام فيها صاحب التوضیح ثم ذکر بیان الصلاح فقال وفقد بصلاح الوصف ملائمته وهي ان يكون علی موافقة العلل المنقولة عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعن السلف بان تكون علتہ هذا المجتہد موافقة لعلۃ استنباطہا النبی علیہ السلام والصحابة والتابعون ولا تكون نابیہ عنہا کتغلیب الصغری ولاية النکاح جمیع منکم بمعنی النکاح وقیل جمع منکوحۃ و هو ضعیف واختلّف فی علتہ ولاية النکاح فعند الشافعی ھما البکارت وعندنا ھما الصغر ویدینہما عدم ونقص من وجہ فالصغیرۃ یجوز ان تكون ہکوا وان تكون یتباً وكذلك البکرۃ یجوز ان تكون صغیرۃ وان تكون بالغة فالبکر الصغیرۃ یولی علیہا اتفاقاً والثیب البالغة لا یولی علیہا اتفاقاً والثیب الصغیرۃ یولی علیہا عندنا دون الشافعی والبکر البالغة یولی علیہا عند الشافعی لا عندنا فعندنا للمصنف تاثير فی ولاية النکاح

(۱) بعد ان وصف کما ادر حکم محل بہ کی جنس میں ظاہر ہر جہ کی مثل مصنف نے اگے ذکر کیا ہے کہ بیضہ وصف صغر کما ولایت نکاح کے حکم کے ہم جنس حکم یعنی ولایت مال میں ظاہر ہر جہ ہے اور صغریٰ علت سے حکم شارحاً واما کوال صغیر ویتصرف کی ولایت حال ہے اس پر قیاس کی کہ صغیر کے نکاح کی ولایت بھی ملے گا حاصل ہوگی (۲) اس وصف کے ہم جنس وصف کا اثر یہ کہ محل میں ظاہر ہر جہ ہے بیضہ صغیر کی علت سے کثیر التعلل ونازل کی قضاء سے ساقط ہو جائے گا حکم میں کی جنس علت میں جنون اور ایمان پتیاں کہ جس کا اثر بیضہ سقوط صلوٰۃ کے حکم میں ظاہر ہو چکا ہے۔ (۳) اس وصف کے ہم جنس وصف کا اثر حکم محل بہ کے ہم جنس حکم میں ظاہر ہو جائے گا کہ اسقاط ہو جائے گا۔ بکر کا لفظ بیضہ سے صلوٰۃ باطل مشقت سے ہے۔ بابر میں مشقت سفر اس کی جنس میں سے ہے۔ اور مشقت سفر مؤثر ہے جنس سقوط صلوٰۃ کے حکم میں۔ یعنی وہاں سے کہ نہ فارسانہ میں ہوتی جیسے حق میں۔ بلکہ رہائی نادر میں صرف دو رکعت ساقط ہوتی ہیں۔ یہ حال عدالت وصف کی یہ ماحول صغیر میں مقبول ہیں۔ صاحب ترویج مدار وحدہ الشرع نے ان پر دلیل بحث کی ہے۔ ولایت کے بیان کے بعد اب مصنف صلاحیت وصف کی حقیقت بتاتے ہیں۔ اور صلوٰۃ وصف سے ہمارا ملایہ ہے کہ وصف حکم سے مناسبت رکھتا ہے یعنی وصف ان مخلوق کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں اس طرح ہر جہ کی مستنبط علت اخذ کی ہے یعنی وہم موافقہ اہل جنس کی مستنبط علت کے موافق ہوا ان حضرات کے استنباط سے بعد اور مختلف دہر لا جیسا کہ ہم نے نکاح کی ولایت کے لئے اصرار کو علت قرار دی ہے مصنف کی عبارت میں منکرہ کا لفظ مطلق کی جمع ہے اور یہ صغیر ہی نکاح کے معنی میں اور جنس نے حکم کی جمع بتایا ہے عمرہ قول ضعیف ہے ولایت نکاح کی علت کے بارے میں (مجتہدین کے مابین) اختلاف ہے علامہ شافعی کے نزدیک بکر ہونا علت ہے اور بکر سے نزدیک نابالغ ہونا علت ہے۔ ان دونوں علتوں کے درمیان عموم و خصوص میں جبکہ نسبت ہے (ایک سادہ اجتماع میں) ہو سکتا ہے کہ لڑکی نابالغ اور بکر ہر (الحدود وان الفرقی یعنی) نابالغ اور ثیب ہر یا اللہ بکر ہو۔ (اور جو حق ایک صورت ہے جس میں دونوں علت مفقود ہیں۔ یعنی یا بالہ اور ثیب ہو۔ تو اپنی صورت کے مطابق) اگر لڑکی بکر اور صغیر ہو تو بالاتفاق اس پر حق ولایت حال ہے۔ اور (جو حق ایک صورت کے مطابق اگر لڑکی ثیب یا لڑکی بکر بالاتفاق اس پر حق ولایت حال نہیں۔ اور دو صورت کے مطابق) اگر لڑکی نابالغ اور ثیب ہو تو ہر سے نزدیک اس پر ولایت حال ہوگی اور لڑکی ثیب یا لڑکی بکر بالاتفاق اس پر ولایت ہوگی بکر اور لڑکی نابالغ بکر ہر تو اہم شافعی کے نزدیک اس پر ولایت حاصل ہوگی اور ہمارے نزدیک نہیں ہوگی پس ہمارے نزدیک ولایت نکاح حال ہونے میں صغیر (عدم جوڑ) کا اثر ہے۔

۱۔ قولہ قد طال الکلام لا حیث ذکر احکامات تاثيرت المرکب معین فہو صریح بے حق من شئت لا دعویٰ علیہا مکرر اللہ الخیر۔
 ۲۔ قولہ النکاح جمع النکح یعنی النکاح وفاضل ان یقلل تعدد النکح الا ان لا یدر بالانوار والنکاح لیس بتزوج و اقل من جمع مکثر فہو شذوذ ان ہر با حذف الیاء لہذا کاف و ثانی جمع المنقول علی مناجیل مقصور علی اسماء و توہم ھین و کما سیر شا ذکرانی شرح عبد اللطیف بن الملک ناظرین متذنبہ۔
 ۳۔ قولہ و کذا البکر الخ۔ و بموجب جانی میرزا نے ذکر البکر کی جہ میں کوئی صغیرۃ و ثیبۃ انتہی نادر کیف کیوں البکر ثیبۃ فقال ۱۷۔ ۵

لان استقصاء العلم لا يمنع الوجود من وجہ آخر لان الحكم قد ثبت بطل شئی خلا لیس من انتفاعا ما انتفاع جميع العطل
 من الدنيا حتى يكون نفی العلة والاعلى نفی الحكم كقول الشافعی فی النكاح ای فی عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال
 انه ليس ببال وكل ما هو ليس ببال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد فی اثباته من ان يكونا رجلين دون رجل
 وامرأتين وعندنا ليس لعدم المالية تاثير فی عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادته النساء هي كونه مما لا يسقط بشهادة
 لا كونه مما لا يخالف الحدود والقصاص فما يندرج بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة النساء قط وايضا هو ادنى درجة
 من المال بدليل ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء وبالاولى ان يثبت بها النكاح
 الا ان يكون السبب معينا مستثنا مفرغ من قوله ومثلا التعليل بالنفی ای لا يقبل التعليل بالنفی فی حال من الاحوال
 الا فی حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجہ آخر لا وجه له كقول محمد فی ولد الغصب ان لم
 يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت فی يده الغاصب ثم هلكت يضمن قيمة الجارية دون الولد
 لان الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فقد علل محمد ههنا بالنفی بان علة الضمان فی هذه الصورة ليست
 الا الغصب فبانتهائه ينتفى الضمان في صورة.

میکو نظر بر علت عدم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دوسری کسی علت سے بھی حکم موجود ہو۔ یہی لئے کہ کسی حکم کی حیثیت میں عین بر اگر کسی میں تو کسی خاص علت کے انتفاع سے دنیا
 کی تمام علتوں کا انتفاع لازم نہیں آتا ہے تاکہ یہ کہا جائے کہ علت کی نفی حکم کی نفی پر دلیل ہے۔ جیسا کہ امام شافعی کا استدلال نكاح کے ہوتے میں۔ یعنی نكاح منعقد نہ ہونے کے
 اس سے ہیں اور کے ساتھ عورتوں کی گواہی سے یہ کہہ کر عقد نكاح مال نہیں ہے۔ اور جو بھی مسئلہ مال کا ہو اس کا انتفاع مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت سے نہیں ہوگا بلکہ
 نكاح منعقد ہونے میں دوسری شہادت ضروری ہے۔ ایک مرد اور دوسری عورت کی شہادت سے نكاح منعقد نہیں ہوگا۔ درجہ سے نزدیک شہادت نكاح کے ذریعہ نكاح صحیح نہ
 ہونے کے حکم میں عدم مالیت کا کوئی اثر نہیں ہے۔ کیونکہ عورت کی شہادت تک میں معتبر ہونے کی علت نہیں ہے کہ یہ بھی مسئلہ مال ہے۔ بلکہ نكاح کا شرط ہے ساقط نہ ہونا علت
 العجز شہد سے ساقط نہ ہونا اس میں عورتوں کی شہادت معتبر ہے لہذا نكاح میں بھی وہی کی گواہی معتبر ہوگی۔ بخلاف حدود و قصاص کے کہ یہ شہادت سے ساقط ہو جاتے ہیں۔
 اس لئے ان میں بھی عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں نكاح میں شہادت نساء معتبر ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ نكاح مال کے بھی کم نہ ہے کیونکہ
 انہی مذاق کی حالت میں بھی (ایجاب قبول کے منظر سے) نكاح منعقد ہوتا ہے۔ بخلاف مال کے کہ مذاق سے مال اکثریت نہیں ہوتا ہے۔ پس مال (کا تہہ بٹھا ہوا ہونے کے
 وجود) جب عورت کی شہادت سے ثابت ہوتا ہے تو نکاحات (جو اس سے کم نہ ہے) عورتوں کی گواہی سے بطریق اولیٰ ثابت ہوگا۔ البتہ اگر کسی حکم کا سبب معین ہو یا یہ استثنائے
 شرط ہے مصنف کے سابق جلد "وشد التعلیل بالنفی" سے مطلب یہ ہے کہ کسی حال میں تعلیل بالنفی مقبول نہیں ہے۔ لیکن جب حکم کا سبب معین ہو تو اس وقت تعلیل بالنفی مقبول
 ہے۔ کیونکہ اس سبب کے منظر سے جو حکم کا ذکر کوئی سبب ہے وہ نہیں تو دوسرے سبب کے ذریعہ جو حکم کا احتمال ہی نہیں رہتا ہے۔ بابرین سبب معین کے معنی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا
 لازمی ہے۔ چنانچہ امام محمد نے ولید بن مغیرہ کے بارے میں فرمایا کہ غاصب اس کا خاص نہیں ہوگا کیونکہ اس سے پہلے کہ غصب نہیں کیا ہے۔ یعنی اگر کسی شخص نے مال کا غصب
 کا پھر غاصب کے قبضہ میں اس کی ولایت ہوئی لہذا مال و زوال کا ذکر اس کا بھی ہوگا۔ جو کہ ہو گئے تو غاصب عرف ہونے کی قیمت کا مناسب ہوگا۔ اس کا
 وہب یہ ہے کہ غاصب نے تو صرف مال کا غصب کیا ہے جو کہ غصب نہیں کیا۔ اور تو بے اگیا جس پہلے کا منتقل اور مال قبضہ مال نہیں تھا جو کہ منتحق غصب کی شرط ہے۔ تو دیکھئے
 ہذا قول میں امام محمد نے نفی حکم ضمان کی جوتے کی علت ضروری کیونکہ اگر غاصب کے قبضہ میں مال نہ ہوگا تو غصب نہیں ہو سکتا تھا تو غصب کے منتفی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا لازمی ہے۔

۵۔ تو کہ قول شافعی الاول ای ذہا تعلیل کہوہ معاشی ثم مع از ترک بعض من غیر فی كون الاموال علی طوع ویدی بان عدم قرۃ البصر عنہ تعترق والحدۃ تعیر عنہ والتعیر بالوجہی ۱۰ نفع
 بالحدۃ ۱۱ یس عنہ تعترق ۱۲ بسبب عدم قرۃ البصر ۱۳ ہذا قول ودرہن غنلی وغیرہ قد لقیہم لغزوت علی البصر مع ۱۴ یس یوجب تعترق ۱۵ یس عنہ تعترق ۱۶ علی حدۃ
 غزوت انما یزید ۱۷ ودرہن ۱۸ قولہ دکل ما یس ببال ۱۹۔ لان المال ہر السبب ۲۰ وکثر فی العطلۃ والسبب ۲۱ فخص فی شہادۃ النساء کما ذلت مشبہ لعدم
 طبعہ والاتقان الکمال فی النساء وخص العزۃ ۲۲ واما ما یس ببال ۲۳ لان النکاح والحدود فیس بسبب ۲۴ ولا یخیر فی العطلۃ ۲۵ واما ما یس فیس فی ضرۃ ۲۶ الی رخصۃ الشہادۃ المشبہ
 بچب ۲۷ اثبات ۲۸ بالحدۃ ۲۹ اصلیت ۳۰ ای شہادۃ الرجال وحدہ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔

فلما تدخل المراتب فی وجوب غسل الیسا بالمشک لان المشک لا یثبت شیئاً اصلاً وهذا عمل بغیر دلیل ای هذا الامر المحذور
الذی احتج به زفر عمل بغیر دلیل فیکون فاسداً لان المشک امر حادث فلا بد له من دلیله فان قال دلیله تعارض المشک
قلنا هو ایضاً حادث لا بد له من دلیل فان قال دلیله دخول بعض الذیالیات مع عدم دخول بعضها قلنا له هل تعلم ان المشک
فیه من ای القبیل فان قال اعلم فقد زال المشک وجعل العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بحمله وعدم الدلیل معه وهو لا یؤثر
حجۃ علینا والاحتجاج به لا یمتثل الا بوصف یقتضی به الفرق عطف علی ما قبله ای مثل الاطراف فی عدم صلاحیته للدلیل
القیس بالامور الجامع الذی لا یمتثل بنفسه فی اثبات الحكم الا بانضمام وصف یقتضی به الفرق بین الاصل والفرع
حیث لم یوجد هو فی الفرع کقولهم فی مس الذکر ای قول المشاعیۃ فی جعل مس الذکر ناقضاً للوضوء وان مس الفرع
فکان حدثاً کما اذا مسه وهو یبطل فہذا قیاس فاسد لانه ان لم یعتبر فی القیاس علیہ قید البطل کان قیاساً للقیس
علی نفسه وهو خلاف وان اعتبر فہو ذلک القید فیکون ما سرقا بین الاصل والفرع اذ فی الاصل الناقض هو البطل ولم
یوجد فی الفرع وقد عارض هذا القیاس الحنفیۃ معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالى مدح المستنبطین
بالاثر فی قوله فیه ما جال یحون ان یتطروا ولا شک ان فیه مس الفرع فلو کان حدثاً لما مدحهم بہ وهذا حکمنا اقری۔

”توجہ غسل ید میں مرقی داخل نہیں ہونگے شک داخل ہونے کے سبب سے یہ کہہ کر کہ کوئی حکم ثابت نہیں کرتا ہے حقیقت میں ایہ عمل بغیر دلیل ہے یعنی ہم نے قیاس
استعمل در عمل مل ہا دلیل ہے اس لئے یہ مرناسہ ہے کہ کوئی خود ایک امر واقع ہے جس نے اس کے ثبوت کی بھی دلیل ہونی ضروری ہے۔ اگر کوئی کہے کہ قیاس
مشاہدہ مشک کی دلیل ہے تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ قیاس مشاہدہ ای تو اہلک پلایا ایک نئی بات ہے۔ اس کے تحت کی مستقل دلیل ہونی چاہئے اس پر اگر ہر کوئی
توجہ کرے کہ بعض غایت کا سنایاں داخل ہونا ضروری نہیں کہ داخل ہوا اس غایت کی دلیل ہے۔ تو ہم اس سے سوال کریں گے کہ کیا ہم یہ جانتے ہو کہ مشد تنازعہ قیاس نہیں ہے بلکہ
وہ جواب میں کہے کہ الی ما تامل بول۔ تب تو شک ہمارا اور دلیل کا علم حاصل ہو گیا (پھر تنازعہ مشاہدہ کہاں رہے؟ اور اگر دلیل کے کس قبیل سے چاہیں جانا ہوں تو
یہ اپنا حالت اور اپنے پاس دلیل نہ ہونے کا اصرار ہوا جو درحقیقت پر حجت نہیں ہو سکتا ہے۔“ اور استدلال ایسے وصف سے جو خود مستقل حد نہ ہو سکے جب تک کہ اس کے ساتھ
دوسرے کسی وصف کو دیا جائے۔ لیکن اس کے بدلے سے اصل طریق میں فرق پیدا ہو جائے۔ ای کا عطف بھی ناقبل پر ہے۔ یہی جس طرح اطراف قابل استدلال نہیں اس
طرح ایسی علت سے تسک کاروت نہیں ہو دوسرے وصف کے ختم نام کے بغیر ثبات حکم میں خود مستقل ہو۔ اور اس وصف کے انضمام کی وجہ سے فرق نمایاں ہو۔ اصل
طرح کے وہاں یہ یعنی قیاس میں یہ وصف دیا جائے۔ صرف اصل میں محدود ہو۔ جیسے ان کا دل اس ذکر کے بارے میں یہ یعنی من ذکر کو ناقض وجود قرار دینے میں غرض نہیں
طرح استدلال اگر اس طرح کا اصل ہے جس نے یہ ناقض وجودی جس طرح پیشاب کرنے وقت خرما کا اس بالاتفاق ناقض دوسرے۔ لیکن یہ قیاس یا نکل فاسد ہے کیونکہ
اگر قیاس علیہ (یعنی پیشاب کرنے وقت من ذکر کے ناقض وجود ہونے) اس پیشاب کی قید متبر بہ تو قیاس ایسی علی انفسہ (قیاس من ذکر کا اس مذکور کے لئے) ہو۔ جو باطل ہے
اور اگر قید ہی بھی متبر بہ تو اصل اور فرع میں تنازعہ ہو جائے گا کہ اصل میں (من ذکر میں) ہر ایک حقیقت قبولی ہی علت ہے اور فرع میں وصف قبول نہیں ہے (من ذکر میں) ہر ایک
احناف نے ایک فاسد دلیل سے شرافع کے اس فاسد قیاس کا سدھ کر دیا ہے لہذا یہ مسدودہ فاسدہ فاسدہ۔ چنانچہ اصول نے کہا کہ اشتقاقی نے اپنے قول قید محال یحون
یتطروا (ایک ایسی نکتہ میں جو درست کہتے ہیں) پاک سے کہے کہ قید پانی سے اشتقاقی نے اصل کی متاثر فرمائی ہے اور یہ قید استنباط میں مس فرق ہونا ہے پس اگر
ناقص وضویت تو اشتقاقی ہرگز نہ کتاب ناقض وضو پر ان کی تعریف کہ اس میں اصل کا اور ان خودی نہا ہے۔ محتاج بیان نہیں۔

۱۔ ان المتنازع فیہ المراتب من ای القبیل اسے قبیل منسبۃ الی تدرج و من قبیل منسبۃ الی لا تدرج۔
۲۔ قواعدیہ لم یوجد ہر سے ذلک ہو وصف المنع و یجاب بالحکم فی الفرع حکم بن بعد۔ ۱۔ الجامع غیر مستقل بنفسہ علی ثبات الحكم ولا یقیدی بالحکم۔
۳۔ من قوۃ کتبہم الخیر انہ انما لیس فیہ من یقول من مس ذکر حصۃ ناقض وضو ولا یقول بہ بل دلیل اخر ولا قال المصنف کتویم فہو منسب بہ القول
للی فرقۃ من فی انکشاف ہذا قول بعض اصحاب المشافعی عنہم لم یشر فیہ۔
۴۔ کلمہ کلمہ و وصف الی باطل لہم اصل لہذا حق الخیر بہ لغات کنن قیاس۔ نے فقہی صوب خف بافتح سخن تباہ و غم۔ ۵۔ ۶۔

جائز عند الشافعی؟ لانه يجوز التحلیل بالعلّة القاصرة كالتحلیل بالغنبة فی الذہب والنضة لحیوة الریاء فانما لا تتحدی منهما بالتحلیل عند ا لبیان لمیتة الحكم فقط ولا یوقوف علی التعدید لان صفة التعدید موقوفة علی صحتهما فی نفسها فلو توقفت صحتهما فی نفسها علی صفة تعدیدهما لزم الدور والجواب ان صحتهما فی نفسها لا یوقوف علی صفة تعدیدهما بل علی وجودهما فی الفرع فلا دور ولای دلیل لنا ان دلیل الشارع لا یدل ان یرجع الی العلم او العمل والتحلیل لا یفید العلم قطعا ولا یفید العمل ایضا فالمنع من علیه لانه ثابت بالنص فلا فائدة له الاثبات المحکم فی الفرع وهو معنی التعدید والتحلیل لا قاصر للثبوت الاول وفيه ما بطل یعنی ان اثبات سبب او شرط او حکم ابتداء بالرای وکن انفیها باطل اذ لا اختیار ولا ولاية للجد فیہ وانما هو الی الشارع واما الریت سبب او شرط او حکم من نص او اجماع واما ان تعدید الی عمل أخر فلا شک ان ذلك فی الحكم جائز بالاتفاق اذ له وضع القیاس واما فی السبب والشرط فلا یجوز عند العلّة ويجوز عند غیر الاسلام مثلا لاذ اقمنا الواطئة علی الرای کونه سببا لحد یوصف مشترک بینہ وین الواطئة لیکن جعل الواطئة ایضا سببا للحد یجوز عندہ لرا عندہم فان کان المصنف قاصدا لغير الاسلام كما هو الظاهر فعنی کونه باطلا انه باطل لابتداء العقلیة والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء والتعدیدية۔

لیکن امام شافعی کے نزدیک تعدید کے بغیر بھی تحلیل جائز ہے۔ یہودیہ کے وہاں کے ساتھ کسی صفت سے تحلیل کرنا جو اسکے لیے عیسائی کثرت کو ملت قرار دینا یا سنا چاندی میں دھار ارام ہونے کی اگر یہ ملت ان لوگوں کے علاوہ کسی طرح میں پیدا ہوئی ہو۔ تو اس کے نزدیک حکم کے باعث اور سبب کو تا ہی تحلیل کا مشاعرہ ہے تعدید کے بغیر بھی تحلیل کا صحیح ہونا متوقف نہیں۔ کیونکہ کثرت کا صحیح ہونا بالاتفاق علت کی صحت پر متوقف ہے۔ سو گوشت کا صحیح ہونا بھی تعدید کی صحت پر متوقف ہونے سے قاصر نہ ہوگا۔ ہمارے طرف سے اس مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ تعدید کی صحت اگرچہ علت کی صحت پر متوقف ہے لیکن علت کی صحت پر متوقف نہیں بلکہ تحلیل کا صحیح ہونا وجود العلّة فی الفرع پر متوقف ہے۔ لہذا دور نہیں رہا۔ اسی قیاس کے لئے تعدید لازم ہے۔ ہر مخالف کی دلیل یہ ہے کہ وہ شری کا مفید علم یا مفید فعل پرنا ضروری ہے اور نہ خود عدل پرنا لازم آئے گا اور یہی بات ہے کہ اجتہاد کی تحلیل سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا ہے۔ یا عدل اور وہی نفس میں مل جائیگا۔ فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ اس میں تو نفس ہی کے فائدہ مل ثابت ہے۔ لہذا تحلیل کا صرف یہی ایک فائدہ دیتا ہے کہ اس کے فائدہ نفس کا حکم فرع میں ثابت ہے۔ سو عدل سے ہم ملنا مطلب یہی ہے۔ (الحاصل تحلیل کی مذکور مقام ہر جہ میں ہے۔ پہلی میں تحلیل کی ثابت کرنے یا نفی کرنے کے لیے تحلیل ا دل سے دینی نفس اپنی لئے اور قیاس سے ابتداء کسی سبب یا شرط یا حکم کو ثابت کرنا اسی طرح نفی کرنا بالکل درست نہیں۔ کیونکہ ان امور کے اثبات یا نفی کو کوئی اختیار یا حق بندہ کو حاصل نہیں۔ یہ کام تو صرف شارع ہی کا ہے۔ جہت نفس یا اجماع کے ذریعہ اگر کسی سبب یا شرط یا حکم کو ثابت ہو جائے اور یہ ان کو دوسرے مقام کی طرف متعلق کرنا چاہیں تو حکم کے معاملہ میں تو یہ بالاتفاق جائز ہے کیونکہ قیاس کی وضع ہی کسی تعدید حکم کے لئے ہوئی ہے لیکن سبب اور شرط کا تعدید جمود اصولین کے نزدیک جائز نہیں صرف لفظ الاسلام جدید کا کے نزدیک جائز ہے۔ مثلاً لواطت اور زنا میں وصف مشترک موجود ہونے کی وجہ سے اگر کوئی شخص زنا کے سبب مجرم ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے لواطت کو اس پر قیاس کرے تاکہ لواطت کو بھی سبب مجرم ہونے سے تفرق الاسلام کے نزدیک یہ قیاس جائز ہے۔ مگر جمود کے نزدیک جائز نہیں اگر مصنف اس مسئلہ میں لفظ الاسلام کے ہمنوا ہوں اور یہاں ہی علوم ہوتے تو ان کے داخل کچھ کے معنی یہ ہونے کے کہ بہت از ان امور کا اثبات باطل ہے تعدید باطل نہیں ہے۔ اور اگر جمود کے قیاس پر لفظ بطلان سے ملو مطلقا بطلان ہوگا۔ ابتداء بھی تعدیدية بھی۔

۱۔ قولہ بالعلّة القاصرة اے حق لا توجد فی الفرع ثم اخرج الی الخارج انما یجوز فی حد مستنبط بناء علی حکم وعلّة واما العلّة المنصوۃ اعلیٰ والا باجماع فخران کون قاصرة مختصة بالاصل بالاتفاق ولا نزاع فیہ وعلّت القاصرة ایضا وہی اعلیٰ باجماع مستند لا یجوز علّة ہی قاصرة ووقیة فائدة اعظم من ذہا ۱۰۔ قولہ ودلیل ان الخ۔ ہذا الدلیل مغفوف بالتحلیل بالعلّة القاصرة المنصوۃ یعنی کفر لہما حد فایقنی ان الخیجہ ہذا تحلیل ایضا فخران مقیدۃ فیہ فافہم وقال صاحب فتاویٰ لای نزاع فی التحلیل بالعلّة القاصرة ایضا المنصوۃ فان ان اید عدم الیہزم بعینہا فلا نزاع فان الشافعیۃ ایضا یحذرون عدم الیہزم وان یرید عدم انفس فبہر قیۃ رأی الجہتۃ الی علیہا وترجع علیہا عندہ بادارات معتبرة فی الاستنباط والعلل لاسی عدم انفس واما عندہم لای نزاع وعلت قاصر من الوصف القاصر والتعدید کا فائدہ ہر استدلال کا فلا نزاع ایضا ۱۱۔ ۱۲۔ قولہ وصف مشترک جید ای بین مرنا و بین الواطئة وہی شیخ ابو محمد فی محل مشہوری ۱۳۔ ۱۴۔

فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من فوائد التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه ولما كان هذا مادة على سبيل القياس الجلي وعلى سبيل الاستحسان وهو الدليل الذي يمارق القياس الجلي اشار الى بيانه بقوله والا استحسان يكون بالاثراء الاجمالي والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي شيئا بالاثراء الجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ما يضافه في العمل بالقياس ويصار الى الاستحسان فيبين نظير كل واحد ويقول كالسالم مثال الاستحسان بالاثراء ان القياس جواز لان بيع المعدم ولكننا جوازنا بالاثراء وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى امر معلوم والاستحسان مثال الاستحسان بالاجماع وهو ان يامروا انسانا مثلاً بان يخرز له خفا بكذا او بغير صفة ومقدارها كما يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع للمعدم ولكننا تركناه واستحسانا جوازنا بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلماً وتطهير الاواني مثال للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا نجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة لكننا استحسانا في تطهيرها الضرورة الابتلاء وبها والخروج في تطهيرها وطهارة سورسباع الطير مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسة لان لحمه حرام والسور متولد منه كسور سباع البهائم لكننا استحسانا لطهارته بالقياس الخفي وهو انه انما تأكل بالانقار وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تأكل بلسانها فيضتلط لعابها النجس بالبار.

”کتاب صرف چوتھی قسم اتنی مدد گئی۔ یعنی قلیل کا مفاد صرف یہ گیا کہ اس کے ذریعہ اس موقع میں حکمِ شہری کا چلوے جاں نفع واد نہیں ہوئی ہے۔ بھر گئے تو یہ حکم بھی قیاس سے ہوتا ہے اور کبھی بلاتقائستحسان جو کھار قیاس کی سادگی دلیل کا نام ہے تو بے صنف اس استحقاق کی حقیقت بیان فراتے ہیں۔ اس شخص کا نام ”ابو اسحاق“ ہے۔ حدیث، اجماع، عزودت اور قیاس جن سے یہ سنی بھی ایسا ہوتا ہے کہ قیاس ہی ایک بات کا تقاضا کرتا ہے اور حدیث یا اجماع یا عزودت یا قیاس جن سے اس بات کی حاکمیت کا تقاضا کرتا ہے اسی صورت میں قیاس ہی پر عمل جو اگر اس کی ضرورت مل کر نہ کہ اس استحقاق کہتے ہیں چنانچہ صنف اس (ابن جابر) حدیثوں میں سے) ہر ایک کی نظر پیش کرتے ہیں۔ (۱) ”جیسا کہ یہ سلم یہ حدیث کے ذریعہ استحقاق کی مثال ہے۔ یعنی یہ سلم قیاس ہی کی رو سے جائز نہ ہوئی یا بچے کی گھر سے یہ سلم صدم ہے لیکن حدیث کی رو سے سلم اس میں کوئی نہ رکھا۔ حدیث یہ ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے جو شخص یہ سلم کو رکھا ہے یعنی نقد میں وصول کر کے بیع کر اپنے لئے اس کا کھانا کھا ہے اور اس کو فرو کرے کہ وہ سلم فیہ یعنی بیع کا اکیل یا فذلک لزوم است اور انکی ضرورت معلوم ہو۔ (۲) اور استحقاق یہ کہ یہ اجماع کے ذریعہ استحقاق کی مثال ہے۔ استحقاق کہتے ہیں (خبر سنا) ضرورت اس کی کو فوائیل دے کر کوئی چیز تیار کرنا مثلاً اتنی قیمت پر بچے کے سونے یا کونے کا آرڈر دے دے اس کی کیفیت اور ناپ بتامے لیکن کسی وقت کا تعین دوسرے ایسا اوقات قیمت کا ایک حصہ پیشی ادا کیا جاتا ہے جس کو ضرورتاً بچہ دیتے ہیں یا قیاس ہی کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا معاملہ ضرورت نہ ہو کیونکہ یہ سلم صدم ہے (۳) اور صدم کی بیع جائز نہیں لیکن ہم نے مثال اس وقت اور ان کے اجماع کی بنا پر اس قیاس کو ترک کر دیا اور استحقاق اس سے جائز قرار دیا۔ واضح رہے کہ ایسے معاملہ میں اگر دوسرے کا تعین کر دیا جائے تو یہ بیع میں شامل ہوگا (۴) استحقاق نہیں رہے گا۔ (۵) ”اور بڑیوں کی تسلیم یہ کہ استحقاق بالضرورت کی مثال ہے۔ ظاہر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ برتن (اور فروخت اشیاء) ناپاکی کو بچانے سے بھر کبھی پاک نہ ہو کیونکہ (کپڑے وغیرہ) ناپاکی کی طرح اچھے ذرات سے نجاست کا دور کرنا ممکن نہیں لیکن جب ناپاکی کی ضرورت اور نجس شکار کرنے میں عروج ہو تو سنی لازم آئے گا کہ باریک نے بطور استحقاق (چند بار پانی بہا دینے سے ناپاکی ہو جانے کا حکم دیا ہے۔ (۶) اور سبب اس لیے کہ جھوٹے کا پاک ہونا یہ قیاس جن سے استحقاق کی مثال ہے یعنی ظاہر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شکاری پرندوں کے جھوٹے ناپاکی ہوں کیونکہ وہ ناپاکی کا گوشت ناپاکی ہے اور صاحب (جس کی آمیزش جھوٹے میں ہوئی ہے) ان گوشت سے یہ ناپاکی صدم کا دوسرے چر پائے دندوں کے جھوٹے ناپاکی ہیں لیکن قیاس جن کی وجہ سے بطور استحقاق ہم نے شک کی پرندوں کے جھوٹے کو پاک قرار دیا۔ اس مسئلہ میں قیاس جنی یہ ہے کہ پرندے جو بیچ سے کھاتے ہیں جو کہ جن میں ایک خشک ہڈی ہے اور بڑی خندہ مردہ تمام جانوروں کی پاک ہے بخلاف پرندوں کے کہ وہ زبان کی مدد سے کھاتے پیتے ہیں اس لئے پیتے وقت ناپاکی صدم پانی سے مل جاتے گا (اس شخص دو فرق کی بنا پر دو فرق کے حکم میں فرق کیا گیا)۔

سنة ثلثه ودره وربع الذي انزلنا كان او اجماعا او قياسا غنيا وفاقا في الميزان المستحسن في ترك القياس الجلي به وكان ذا مستحسنا وشاع في كتب اصول مناهي اهلن المستحسن
يراد بالقياس الخفي سنة ثلثه ودره وربع لان من شرط صحة القياس عدم مقتضى وجوب اجماع مثل الغرض في كيد الحكم بطلان المعنوية في حكم الاجماع والقياس الجلي ان كان له سنة ثلثه ودره وربع ١٢ - ٥

وهذا حكم اي تخالفها جميعا من حيث القياس المعنى حكم معقول يتعدى الى الوراثين بان مات البائع والمشتري جميعا واختلفت
 ذراتهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتخالفان ويفسخ القاضى البيع كما كان هذا في المورثين او الاجارة اي
 يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف الموجد والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتخالف كل واحد منهما
 وتفسخ الاجارة لافق الضرر وحقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب بيع البائع الا بالاثمن فلم يقسم تقديته يعني اذا
 اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض للمشتري للمبيع فحينئذ كان القياس من كل الوجه ان يعلق المشتري
 فقط لانه يكثر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر هو قوله عليه
 السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تم القاء وترادها يقتضى وجوب التالف على كل حال لانه مطلق عن قبض
 المبيع وعدمه فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوراثين لذا اختلفنا بعد موت المورثين الا عند محمد
 ولا الى الموجد والمستاجر اذا اختلفا بعد استيلاء المعتقد عليه على ما عرفت في الفقه مفصلا.

اور پھر ہم "یعنی قیاس مخفی کی رو سے بائع اور مشتری دونوں کو نصف ٹھکنے کا حکم دیا مقل مورثین کے بالکل مطابق ہے۔ لہذا "وراثین کے حق میں بھی متعدی ہوگا۔"
 یعنی اگر بائع اور مشتری دونوں فوت ہو جائیں اور بیع پر قبضہ سے پیشتر مقتضی میں دونوں کے درمیان موت نہ کہنے کی طرح اختلاف
 پیدا ہو تو دونوں صورت کے حکم پر قیاس کر کے وارثوں کے حق میں بھی یہی کہتے ہیں کہ دونوں کے وارث حلف اٹھائیں اور اس کے بعد قاضی بیع کو
 نافذ کر دے۔

"اسا جان کے سامنے یہاں بیع کا حکم ادا کے ساتھ میں بھی متعدی ہوگا کہ اگر کرایہ دینے والے کے درمیان کرایہ کے مکان پر قبضہ کرنے سے پہلے اجرت کی
 مقدار میں اختلاف ہوتا ہے تو دونوں حلف اٹھائیں گے۔ اور دفع مزید کے لئے اس نسخہ کو دیا جائے گا کہ اگر مقتضی کی طرح قابل نسخ ہے۔
 البتہ بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بائع پر قسم واجب ہونا ضمنی حدیث سے ثابت ہے اس لئے اس حکم کا قدر نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی بیع پر مشتری کے قبضہ پر جانے
 کے بعد مقتضی کے اندر بائع اور مشتری کے اہل اختلاف پیدا ہو تو قیاس علی اور ضمنی دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ صرف مشتری حلف اٹھائے۔ کیونکہ اگر مقتضی نہ
 کارٹھی بائع کی طرف سے ہے اس کا رد ممکن ہے۔ اور بیع اس کے قبضہ میں نہ چکا ہے۔ اس مطالب بائع پر تسلیم بیع دیکھو ابھی اگر کوئی دھڑکی نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ
 حدیث "اذا اختلف الخبز جب بائع اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور بیع بیعہ موجود ہو تو دونوں حلف اٹھائیں اور اپنا اپنا اور بیع واپس لے لیں۔" لا تقاذ
 کرتی ہے کہ ہر حال میں دونوں پر حلف واجب ہے۔ کیونکہ السلعة قائمة کی شرط ملحق ہے جس سے بیع پر قبضہ ہونے اور دھونے کی دونوں حالتوں میں تقاض
 کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ چونکہ یہ حکم قیاس اور عقل کے خلاف ہے اس لئے بائع اور مشتری کی موت کے بعد وارثین کے درمیان اختلاف ہو جائے تو سوائے
 امام محمد کے دوسرے ائمہ احناف کے نزدیک تخالف کا حکم ان کی طرف متعدی نہیں ہوگا۔ اسی طرح کرایہ کے مکان پر قبضہ کر لینے کے بعد اگر کرایہ دار اور ملک کے
 درمیان مقتضی اجماع میں اختلاف پیدا ہو تو ان پر تالیف زمین دونوں طرف کے قسم کھانے کا حکم متعدد کا نہیں ہوگا جس کی تعلیل فقہی کتابوں میں مذکور ہے۔

۱۷۔ قولہ یتماثلان لان الامور یقوم مقام المورث فمات المشتري یعنی علی وارث البائع وجوب تسلیم البیع عند نقد الاصل و ہر یک کو وارث البائع پر
 علی وارث مشتری زلیوۃ الثمن دہر یکہ ۱۸۔
 ۱۹۔ قولہ یتخالف الخ۔ فان المستاجر یحیی استیلاء الخ یعنی بیع من اجرة اقل والوہر یکہ والوہر یحیی زیادۃ الاجرة والمستاجر یکہ فکل واحد مد
 من و ہر یکہ ۲۰۔
 ۲۱۔ قولہ فلا یتعدی الخ۔ بل یتقرر علی مرہ الخ فاقول حیث ذلک المشتري ۲۲۔
 ۲۳۔ قولہ الا عند محمد۔ فاذ یقول ان التالف یشیت ہر القبتن و قبل القبتن ۲۴۔ یتعدی الى الوراثین علی کل تقدير فان کل واحد مد و ہر یکہ ۲۵۔

وأما تجاسة البدن وإزالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج إلى النية بخلاف الكتاب لأنه ملوث في نفسه غير مطهر بطبيعته
فلذا يحتاج إلى النية وأما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد للمنافعة إلا للمنافعة فيه إشارة إلى أنه تجرى فيها للمنافعة وما
قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لأنها لا تحتل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب و
السنة والاجماع لأن هؤلاء الثلاثة لا تحتل المناقضة وفساد الوضع فكذا التأثير الثالث بها إما مثال ما ظهر أثره بالكتاب ما قلنا
في الخارج من غير السبيلين أنه نجس خارج فكان حدثا فان طولينا ببيان الأثر قلنا ظهر أثره في السبيلين بقوله تعالى
اصحاء احدا منكم من الغائط ومثال ما ظهر أثره بالسنة ما قلنا في سور ومكان البيوت أنه ليس بنجس قياسا على سور الهريرة
بعدة الطواف فان طولينا تأثيره قلنا ثبت تأثيره بقوله عليه السلام إنها من الطوائف عليكم والطوافات ومثال ما ظهر أثره
بالاجماع ما قلنا بأنه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لأن فيه تفويت جنس بالمنفعة على الكمال فان طولينا ببيان تأثيره قلنا
إن حد السرقة شرع زاجرا لامتثالها بالاجماع وفي تفويت جنس بالمنفعة آثار ثم إن فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة
وأما المناقضة فانها تنجس عليه ضرورة وإن لم تنجس عليها حقيقة ولأنه أشار بقوله لكنه إذا تصورت مناقضة يجب دفعها بطرق أربعة -

وہو نوعان احدهما قلب العلة حکما والحکم علة وهو اخوذ من قلب القصة ای جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلا والکرم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا جعل الوصف فی القیاس حکما شرعیا یقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذی لا یقبل کقولہم ای الشافعیۃ ان الکفار جنس یجلد بکرم مائة فیرجم ثلثہم کالمسلمین یعنی ان الاسلام لیس بشرط للاحصاء فلما ان المسلمین یرجم بعضهم ویجلد بعضهم فكذا الکفار یجلد جلد المائة علة لرجم الثیث بالقیاس علی المسلمین وهو فی الواقع حکم شرعی وعندنا لما کان الاسلام شرطا للاحصاء والکفار لیس علیہم الا الجلد بکرا کان او ثیثا عارضناہم بالقلب فنقول المسلمون انما یجلد بکرم مائة لانه یرجم ثلثہم ای لانہم ان الجلد علة للرجم فی المسلمین بل الرجم علة للجلد فہم فہذا معارضة لانہما تدل علی خلاف مدعی اللعل الذی ہو رجم ثلثہم وفيہا مناقضة لدلیلہم وانہ لا یصلح علة والمختصر منہ یعنی ان من ارد ان لا یرد علی علة القلب فی المال فطریقہ من الابتداء ان یمخرج الکلام مخرج الاستدلال فانه یمکن ان یکون الشئ دلیلا علی شئ وذلك الشئ یمکن طیلا علیہ کاناہم الذی ان بخلاف العلیۃ فانه یتعین ان یکون احدها علة والاخر معلول فالقلب یضربہ ولكن هذا المختصر لا ینفع ہہنا للشافعی اذ لا مساواة بینہما لان الرجم عقوبة غلیظة ولہ شروط والجلد لیس كذلك۔

اس پرلے کی پھر دہشتیں ہیں : ۱۔ علة کو پٹ کر کمر تر دیا اور کمر کھلتا ہوا صفت کی عبارت "قلب مائة" میں لفظ قلب "قلب القصة" سے ماخوذ ہے۔ یعنی پایہ کماہ کے جسے کو نیچے اور نیچے کے جسے کو اوپر کر دیا۔ اس جگہ ان کے حصہ سے مراد علة اور نیچے کے حصہ سے مراد کمر ہے۔ قلب کی یہ نوعیت صرف اسی صورت میں پائی جاسکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علة قرار دی جائے کہ اسے پٹ کر دوبارہ حکم قرار دینے کے بھی قابل ہو سکیں اگر وہ صغیر خاص علة ہو جو کمر بننے کے قابل نہیں اس میں قلب تحقق نہیں ہو سکتا ہے۔ جیسے ان کا قول : "یعنی شوافع کا یہ کہنا کہ" فرع کفار میں سے کونسا کونسا کے جرم میں سو کوڑے مارے جاتے ہیں۔ اس سے ان کے شادی شدہ افراد کو اس جرم پر رجم کیا جائے گا جیسا کہ مسلمانوں کا حکم ہے : "یعنی ان کے نزدیک عمن ہونے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔ اس لئے جس طرح مسلمانوں سے عمن کو رجم کیا جائے گا ایسا ہی اور عمن کو کوڑے مارے جاتے ہیں، کفار کے ساتھ بھی اسی طرح کا معاملہ رہا جائے گا تو انہوں نے مسلمانوں پر قیاس کر کے کفار کے حق میں جلد مائة کو رجم ثیث کی علة قرار دی۔ یہاں تک کہ علة (جلد مائة) دراصل شرعیت کا ایک حکم ہے۔ اور ہمارے نزدیک یہ حکم جس پر ہمارے لئے مسلمان ہونا شرط ہے اور کفار کو خواہ شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں دونوں صورتوں میں صرف کوڑے مارنے کا حکم ہے۔ اگر لے کر شوافع کی اس تحلیل کا دیکھیں تو یہ علة صریحہ کہہ سکتے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ مسلمانوں کے غیر شرعی شادی شدہ کو اس لئے کوڑا مارا جاتا ہے کہ ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جائے۔ یعنی یہ کہ یہ نہیں کہتے کہ مسلمانوں کے حق میں یہ علة ہے رجم کی بلکہ رجم علة ہے جلد کی۔ دیکھئے یہ قلب اس لحاظ سے تو مقرر ہے کہ شادی شدہ عمن شادی شدہ کفار کے حق میں رجم کے اثبات کے خلاف دلائل کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ ہی میں مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ ہم حکم کو علة قرار دی گئی ہے وہ علة بننے کے صالح نہیں ہے اور اس سے بچنے کی راہ یہ ہے : یہ بھی اگر کوئی یہ چاہے کہ اس کی علة پر مقررہ ہوا رجم بقتب کا اور عمن دونوں کا طریقہ یہ کہ وہ پہلے عمن سے اپنے کلام کو کہہ جائے تحلیل کے استعمال کی صورت میں پیش کرے۔ کہ یہ کہہ عمن ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کی دلیل ہو سکتی ہے دوسری شئی پہلی شئی کی دلیل ہو۔ جیسے آگ دھوئیں کی دلیل ہو سکتی ہے اور دھوئیں آگ کی بجنوں تحلیل کے کس صورت میں ایک شئی کا علة ہونا دوسری شئی کا معلول ہونا متعین ہے اور قلب اس کے لئے معترضہ دیکھیں مسافر بقتب سے رائی کا طریقہ برتنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ دونوں باہم مساوی ہوں ایک دوسرے کی نظیر ہوں۔ لہذا مذکورہ مسئلہ میں یہ شخص شوافع کے حق میں سید نہیں کہہ سکتا کہ ان کی علة اور تحلیل کے مابین مساوات نہیں ہے اس لئے کہ رجم کی سزا سخت ہے اور اس کی خاص شرط میں اور جلد میں یہ باتیں نہیں پائی جاتی ہیں۔

۱۔ قرآن مجید جلد المائة ای بکرم مائة رجم الثیث فان جلد المائة علی حد بکرم مائة رجم غیرہ حد الثیث فاذا وجب فی البکر غایۃ وجب فی الثیث غایۃ لان النسخ کما کانت کل فالجائز علیہا انفس فاذا وجب فی البکر المائة وجب فی الثیث لکرم مائة وکرم مائة شرع واجب فوق جلد المائة الا عمن کذا قال ابن اللک ۱۲۔
۲۔ قرآن مجید جلد المائة ای بکرم مائة رجم الثیث فان جلد المائة علی حد بکرم مائة رجم غیرہ حد الثیث فاذا وجب فی البکر غایۃ وجب فی الثیث غایۃ لان النسخ کما کانت کل فالجائز علیہا انفس فاذا وجب فی البکر المائة وجب فی الثیث لکرم مائة وکرم مائة شرع واجب فوق جلد المائة الا عمن کذا قال ابن اللک ۱۲۔
۳۔ قرآن مجید جلد المائة ای بکرم مائة رجم الثیث فان جلد المائة علی حد بکرم مائة رجم غیرہ حد الثیث فاذا وجب فی البکر غایۃ وجب فی الثیث غایۃ لان النسخ کما کانت کل فالجائز علیہا انفس فاذا وجب فی البکر المائة وجب فی الثیث لکرم مائة وکرم مائة شرع واجب فوق جلد المائة الا عمن کذا قال ابن اللک ۱۲۔

والثاني المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة ويسمى هذا في عرف المتأخرين معارضة بالغير وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع بان يقول للعرض لنا دليل يدل على خلاف حكمك في القيس وله خمسة اقسام كلها صحيحة مستعملة في علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا هو القسم الاول منهما وذلك بان يذكرة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة وبقصص نظيرة ما اذا قل الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح في الرأس مسح فلا يسن تثليثه كسم الخف او بزيادة هي تفسير وهذا هو القسم الثاني منها ونظيرة ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله فنقولنا بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود ولكن يشك ان هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثاني من القياس ما قلنا في مسألة صوم رمضان بعد تعيينه ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اي لزيادة هي تغيير وقد بينه بقوله وفيه نفي لما لم يشبهه الاول او اثبات لما لم ينفى الاول لكن تحت المعارضة الاول فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفي لما لم يشبهه الاول او اثبات لما لم ينفى الاول بكلمة او وكن الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطأ فاعش نشأ من تحريف الواو الى او-

(۲) معارضہ کی دوسری قسم معارضہ خالصہ ہے۔ یعنی اس میں مساند کے سنی ہیں۔ فی مساند کو اصطلاح میں اس کو معارضہ الخیر کہتے ہیں۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ اول معارضہ جو کہ فرخ سے متعلق ہو۔ یعنی مساند پیش کرنے والا یہ دعویٰ کرے کہ ہمارے پاس ایسی دلیل ہے جس سے جو کہ فرخ میں متبادلات کر دینے کے خلاف حکم پر دلالت کرتی ہے۔ اس معارضہ کی الحکم کی پھر پانچ صورتیں ہیں۔ ان تمام صورتوں سے معارضہ پیش کیا درست اور غلط اصول میں مدد ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا اور یہ معارضہ صحیح ہے خواہ مسئلہ کے حکم کی خدمت پر غرض زیادتی کے۔ یہ معارضہ فی اصل کی اصل صورت ہے یعنی معارضہ ایسی علت بنا کر جو بغیر کی ذریعہ کے مسئلہ کے حکم کو سرخ نقیض پر دلالت کرے۔ اس کی نظیر امام شافعی کا یہ مسئلہ ہے کہ اگر مساجد میں دو حوا ایک گنا ہے۔ یہاں سے اصل معارضہ کے اس میں بھی تلبیث سے برکتی ہیں۔ یہ معارضہ معارضہ کہتے ہیں کہ اگر کراچ کو دوسرے گنا کے مشابہ ہے۔ اس لئے مساجد کی طرح اس میں بھی تلبیث سے برکتی ہوگی۔ یا حکم میں زیادتی کے ساتھ جو کہ بمنزلہ تفسیر کے ہو۔ یہ معارضہ فی الحکم کی دوسری صورت ہے۔ مثلاً مثال مذکور میں اس طرح معارضہ پیش کریں کہ مساجد کا گنا ہے اس لئے اس کی تکمیل کے بعد پھر تلبیث مستوفی ہوگی۔ جس اس قول میں یہ ہے کہ معارضہ کی مقلدہ پر صرف تکمیل کے بعد کی تلبیث کو بطلایا اور حقیقت منصوصہ کی تفسیر اور ترجیح ہے۔ زمین دھرم میں اصل مسند تلبیث نہیں ہے بلکہ تکمیل فرض فی محلہ مسند ہے اور مسج میں استیجاب اس سے مسند تکمیل ادا پہنچاتی ہے اس لئے تلبیث کی حاجت نہیں۔ بخلاف اصل کے منسولہ کے کہ ان میں مسند استیجاب معارضہ فرض میں داخل ہے تو محل فرض میں تکرار اصل یعنی تلبیث کے علاوہ تکمیل کی ادھ کوئی صحت نہیں۔ البتہ اس نظیر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ حقیقت میں یہ معارضہ خالصہ کی مثال نہیں ہے بلکہ یہ طلب کی مثال ہے جس میں مسئلہ کی علت اس کی دلیل ہونے کے بجائے معارضہ کی دلیل ہوتی ہے۔ چنانچہ صومر معارضہ کے متین ہونے کے مسئلہ میں یہ ہے جو توجیہ کی ہے یہ مسئلہ بھی اسی کے مشابہ ہے (معارضہ علی لڑکھہ فرماتے ہیں) اور معارضہ خالصہ کی اس صورت کی کوئی مثال مجھے نہیں ملی ہے۔ میان زیادتی بمنزلہ تفسیر کے ہو۔ اس کا معارضہ ہے مصنفؒ کے قولی "تفسیر" پر یعنی حکم میں معارضہ ایسی زیادتی کے ساتھ جو جو کہ مقصود کو بطلان سے جس کو مصنفؒ نے ان الفاظ سے بیان کیا ہے۔ "وہا غایک" اس میں فنی جو حکامات کی جس کا دعویٰ مسئلہ نے نہیں کیا۔ یا اثبات ہے ایسی چیز کا جس کی فنی مسئلہ نے نہیں کی لیکن اسی کے فرض میں مسئلہ کے حکم کا معارضہ بھی پایا جاتا ہے۔ مصنفؒ کی اس جماعت میں "وفیہ" قول سابق "تفسیر" سے حال ہے اور اس کی قید ہے۔ لہذا یہ عبارت صمدی کی تفسیر اور جو فنی صورت تفسیر مسئلہ ہے اور یہی ضمیمہ توجیہ ہے اس مقام کی اور بعض مترجمین نے "او تفسیر" کو معارضہ کی تفسیر صورت اور "ادویہ فنی" کو بجائے صرف داؤ کے لئے لکھ کر جو فنی صورت قرار دی ہے لیکن یہ اس کی سخت غلطی ہے جو کہ داؤ کو آؤ سے خوف کرنے کا بنا پر ہوتی ہے۔

[illegible]

فنظیر القسم الثالث قولنا فی الیتمۃ انما صغیرۃ یولی علیہا ولایۃ الاکامہ کالتی لہا اب فقال الشافعی ہذہ صغیرۃ فلا یولی علیہا ولایۃ الاخوة قیاسا علی المال اذ لا ولایۃ للاخوة علی مال الصغیرۃ بالاتفاق فہذہ معارضة بزيادة فی تفسیر وھی قولنا بولایۃ الاخوة وفيہ لفی لہا لم یثبتہ الاول لانما اثبتنا فی التعلیل ولایۃ الاخوة بل مطلق الولایۃ حتی ینفی المعارض ایاھا ولو لکن تحتہ معارضة للاول لانه اذا انتفعت ولایۃ الاخوة انتفی سائرھا اذ لا قائل بالفصل بین الآخر وغیرہ ونظیر القسم الرابع قولنا ان الکافر یملک ثرا والعبد المسلم لانه یملک بیعہ فیمالک شراۃ المسلم فعارضہ اصحاب الشافعی وقالوا ان الکافر لہا مملک بیعہ وجب ان یتوی فیہ ابتداء المملک وبقائه کالمسلم لکنہ لا یملک القراء علی شرا بل یجب علیہ اخراجه عن مملکہ فکذلک لا یملک ابتداء مملکہ فی ہذہ المعارضة زیادۃ فی تفسیر وھی قولہ وجب ان یتوی وفيہ اثبات لہا لم ینفعہ الاول لانما اثبتنا الاستواء بین الابتداء والبقاء فی التعلیل حتی یثبتہ الخصم فی المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بین البیع والشراہ ولکن تحتہ معارضة للاول لانه اذا اثبت الاستواء بین الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بین البیع والشراہ فیخصم البیع دون الشراہ لانه یوجب المملک ابتداء ۱۰ فیتصل بموضع النزاع من ہذا الوجه۔

پہر حال معارضہ کا تیسری صورت کی مثال قیصر کی ولایت کا حکم ہے کہ ہمارے نزدیک جس فرما اب زندہ نہ ہے اس کی ولایت محل تعلق ہی نہیں ہے اس کے بعد میں دوسرے ادیان کے حسب ترتیب ولایت کا حکم کی ولایت حاصل ہوگی۔ اور شراۃ بلور و عذر کہتے ہیں کہ یہ تفسیر غلط ہے اور بھائی کو غزوہ کے الپ با اتفاق ولایت محل نہیں ہوتی ہے اس قیاس کے کہ بھائی کو نکاح صغیر میں بھی ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ قریب محمد صحت پر رشخہ اخری کی زیادت کے ساتھ ساتھ معارضہ میں کیا گیا جس کی وجہ سے حکم اول میں تفسیر بیا گیا اور اس کے لیے اسی بات کی نفی کی گئی جسے مسئلہ نے شریعت میں کیا تھا کیونکہ ہم نے بھائی کی ولایت نہایت جس کی تھی کہ ماضی اس کی نفی کرتا بلکہ مطلق ولایت ثابت کی ہے۔ لیکن اس میں حکم اول کا ساتھ نہ موجود ہے کیونکہ بھائی کی ولایت کی نفی سے مطلق ولایت لازماً کی نفی بھی لازم آتی ہے اس کے ساتھ بھائی اور غیر بھائی کے درمیان فصل کا کوئی نال نہیں ہے۔ اور معارضہ کی تیسری صورت کی مثال کا فر کا غیر مسلم غریب کا سند ہے کہ ہمارے نزدیک کا فر غیر مسلم کے غریب کی ولایت رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ اتفاق اس کے فروخت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ مسلمان اگر غریب کو فروخت کا حق رکھتا ہے، لیکن شراۃ اس کے معارضہ میں کہتے ہیں کہ اگر جب کریم کا مالک ہے۔ تو غریب کا ہے کہ ابتداء ملک یعنی شراہ اور بقاء کے یہ دونوں بھی کافر کے حق میں برابر ہیں۔ لیکن اہم دیکھتے ہیں کہ اگر غریب مسلم کی ملک پر قبضہ نہ کرے گا شراہ الکت نہیں ہے بلکہ اسے حکم شرع میں کیا جاتا ہے کہ غریب کو اپنی ملک سے غصہ کر دے۔ نیز وہ ابتداء کے ملک میں شراہ کا بھی مالک نہیں ہوگا۔ تو اس ساتھ میں حکم اول کی تفسیر کے ساتھ لازمی ہے۔ یعنی وجب ان یتوی لہا، کا قول جس میں اسی بات کا اثبات ہے جس کا مسئلہ نے نفی نہیں کی ہے کیونکہ ہم نے اپنی تعبیر میں ابتداء اور بقاء کے مابین مساوات کی نفی نہیں کی ہے حتیٰ کہ مکرر میں اپنے معارضہ میں اس کے ثبات کا دعو ہے ہر۔ ہم نہ صرف یہ اور شراہ کے دین برابر کو ثابت کیا ہے لیکن اس کے ضمن میں ہمارے حکم پر بھی معارضہ ہو جاتا ہے کیونکہ مکرر میں جب ابتداء اور بقاء میں مساوات ثابت کی گئی تو یہ شراہ میں رفق کا ہر گز جس کے نتیجہ میں یہ صحت ہوگی کہ مکرر کو کہ یہ ابتداء ملک کا موجب ہے تو اس توجیہ کے مطابق یہ معارضہ محل نزاع سے وابستہ ہو جائے گا۔

۱۰ قولہ فی عیادۃ المفسر کان الاول لا لہد بلو ح و غیر ہا علی و عرف فی الحق۔

۱۱ قولہ کا مسلم ایما ان المسلم یک بیع العبد المسلم فکذا شراۃ فکذا الکافر۔

۱۲ قولہ وجب ان یتوی فیہ ای فی الکافر ابتداء ملک الی حدیث ملک العبد المسلم کا فروقا و لہ الاقرہ علی الملک۔

۱۳ قولہ وانما اثبتنا الاستواء بین البیع والشراہ فکان بنائاً لہا لم یضرب لہا کیونکہ مسدودہ مستعدہ بوجہ النزاع فکون غصہ مکرر یوجب صحاباں یہاں ان تحتہ معارضۃ الخ۔

۱۴ قولہ فی بیع البیع المسلم وبن الشراہ ان بقاء ملک الکافر فی العبد المسلم ممنوع بجا اتفاق تفسیر و نیز من حکم البیع من مسلم او اطلاق او خود ملک و لہا

استوی لہا ابتداء و بقاء فیتصح لہا ابتداء فی بیع شراۃ العبد المسلم و وجب ابتداء ملک۔

یونی حکم غیر الاول لکن فی نفی الاول حلف علی قولہ بضد ذلک الحکم ای لم یعارضہ بضد الحکم الاول بل یعارضہ فی حکم
 آخر غیر الاول لکن فی نفی الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظیر ما قال ابو حنیفۃ فی المرأة المتی نفی الیہما زوجہا ای
 اخبست بموتہ فاعتدت وتزوجت بزواج اخیولیات بولد ثم جاء الزوج الاول حیاً ان الولد للزوج الاول لانه صاحب
 فراش صحیح لقیام النکاح بینہما فان عارضہ الخصم بان الثانی صاحب فراش فاسد فیستوجب بہ النسب کما لو تزوجت امرأة
 بغیر شہود وولدت منه یثبت النسب منه وان کان الفراش فاسد افلادہ للمعارضۃ لم تکان نفی النسب عن الاول بسک لا
 ثبات النسب من الثانی لکن فیہ نفی الاول لانه اذا ثبت من الثانی یتنفی عن الاول لعدم تصور النسب من شخصین فیما
 جئنا الی الترجیم فنقول الاول صاحب فراش صحیح والثانی صاحب فراش فاسد والصحیح ادلی من الفاسد فیعارضہ
 الخصم بان الثانی حاضر والماء ماعہ وهو ادلی من الغائب فیظہر حیث یثبت المسألة وهو ان للک والصحة الحق
 بالاعتبار من الحضور والماء فان الفاسد یوجب الشبهة والصحیح یوجب الحقيقة والحقیقة ادلی من الشبهة
 والثانی فی علة الاصل ای النور الثانی من المعارضة الخالصة للمعارضۃ فی علة المقیس علیہ بان یقول عندی دلیل
 یدل علی ان العلة فی المقیس علیہ شیء اخر لم یوجد فی النور دلی ثلثة اقسام کلہا باطلۃ علی ما قال۔

ایضاً حکم من یزعم حکم من غیرہ لکن اس سے اولیٰ کا نفی ہوتا ہے اس کا حلف ہے صنف کے قول سابق بضد ذلک الحکم پر ہے مگر اس حکم اولیٰ کی عین معارضہ ذکر ہے
 بل کسی ایسے دوسرے حکم میں معارضہ کرے جو حکم اولیٰ کا مخالف ہے۔ لیکن اس کے ضمن میں حکم اولیٰ کا نفی ہوتا ہے۔ یہ معارضہ حکم کی باطنی صحت سے نہیں بل ظاہری حقیقت کا اول
 اس صحت کے واسطے جس میں کو اپنے شوہر کو مرہون کرنا غیر ملکی قواسم کے تحت کر کے دوسرے شخص سے شادی کر کے اور اس سے اولاد لگائی جائے اس کے بعد یہ شوہر زندہ واپس آگیا تو
 ایسی صورت میں یہ اولاد پہلے ہی شوہر کی ہوگی کہ وہی صحیح طور پر صاحب فراش ہے کہ کہ ان کے بعد ان کے شوہر کے نکاح کا حکم ہے سب اگر اس پر کوئی معاہدہ نہیں کرے کہ وہ دوسرے شوہر فراش فاسد
 والا کہ ہے اور اس سے بھی وہ نسب کا مستحق ہوگا۔ اور یہی سب کے کہ اگر کوئی شخص بزرگوار کے شادی کرے اور اس سے بڑی سے اولاد پر تو یہ فراش فاسد ہونے کے باوجود شوہر سے نسب
 ثابت ہوتا ہے۔ تو دیکھئے اس سلسلہ میں شوہر اول سے نسب کی نفی نہیں کی گئی بلکہ معنی دوسرے شوہر کے لئے نسب کا ثبات ہے لیکن اس کے ضمن میں شوہر اول سے نسب کی نفی خود بخود
 باقی ہے کیونکہ شوہر ثانی کے لئے ثبوت نسب کا دعویٰ نتیجہ ہے کہ شوہر اول سے نسب ختم ہوا ہے اس لئے کہ بیک دو آدمی کے لئے ثبوت نسب ممکن نہیں سب احوال ان میں ترجیح کا پہلو
 اختیار کرنا ہوگا چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ پہلا شوہر صحیح فراش کا ملک ہے اور دوسرا فاسد کا۔ اور (نکاح چکر) صحیح رائج ہوتا ہے فاسد سے۔ اس وترجیح پر بھی حلف یوں معارضہ کرکے
 ہے کہ دوسرا شوہر حاضر ہے اور غلطہ آئی کا ہے۔ اور (نکاح چکر) حاضر رائج ہوتا ہے فاسد پر سب دونوں ترجیح کے پیش نظر سب کا ختم ہونا یا الہرگیا یعنی شوہر اول کی ملک
 کا حاکم اقام اور دوسرا فراش شوہر ثانی کی موجودگی اور غلطہ سے نرا دلائل اختیار ہے کیونکہ فاسد سے نسب کے واسطے میں شبہ پیدا ہوتا ہے۔ اور صحیح سے حقیقی نسب ثبوت ہوتا ہے
 اور اگر سب حقیقت رائج ہوتی ہے شبہ ہے۔

۱۲۵۰ اور معارضہ کا دوسرا قسم اہل کی حالت میں یعنی سادہ عاقل کا دوسرا قسم وہ شخص ہے جو عقلی حیرت میں ہو مثلاً عاقل اولیٰ کہ کبیر ہے پس ایسی دلیل ہے
 جو دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ میں حکمت اور عاقلیت کا کونسا ہے بلکہ حکمت اور عاقلیت ہے جو کہ قرآن میں موجود نہیں۔ اس معارضہ کی تین قسمیں ہیں عاقل کے سب
 اہل ہیں جیسا کہ مصنف نے فرمایا۔

۱۲۵۱ اور غیر اولیٰ ای غیر حکم اولیٰ ای غیر اہل کی حالت میں یعنی عاقل کا دوسرا قسم وہ شخص ہے جو عقلی حیرت میں ہو مثلاً عاقل اولیٰ کہ کبیر ہے پس ایسی دلیل ہے
 من الحکم نفی الاول ای من حیثہ اخصاً فاذا ثبت احدہما لم یثبت الاخر۔
 ۱۲۵۲ اور نفی فی المنتجب فی الفسخ خبر مرگ کسی دہلہ والہر دہلہ و شہرت کرکے خبر مرگ۔
 ۱۲۵۳ اور من شرطہا ان یکن الحکم الذی یراد عدلیہ نفی وہا ثبات وہا من قسح نہ معارضہ میں جسے نفی نفی باطلہ ہوگا۔
 ۱۲۵۴ اور فیما عاقل الخ۔ اسے اس تحقیق معارضہ فیما عاقل الخ۔ ای عاقل باطنی خبر مرگ عاقل علی ما ذکرہ اس کی۔

یاد ان سبب حکم تعارض الترجیحین فقال واذا تعارض ضرر یا ترجیح كما تعارض اصل القیاسین كان الترجیحان
لذات احق منه فی الحال ای من الترجیحان الحاصل فی الحال لان المال قائم بالذات تابعة لها فی الوجود ولا ظهور
نہ فی مقابلة المتبوع فیقطع حق المالك بالطبخ والشئ یفید علی القاعدة المذكورة وذلك بانہ اذا غصب رجل
ارجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فإنه یقطع عندنا حق المالك عن الشاة ویضمن قیمتها المالك لانه تعارض لها ضرر
یہ فانه ان نظر الی ان اصل الشاة كان للمالك ینبغی ان یأخذها المالك ویضمنه النقصان وان نظر الی ان الطبخ
شیء کما ان الغاصب ینبغی ان یأخذها الغاصب ویضمن القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوی من رعاية المالك لان
منفعة قائمة بذاتها من كل وجه والعین هالكة من وجه فحق المالك فی العین ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب
لصنعة ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعین بمنزلة الوصف وان كان الامر فی ظاهر الحال
کس اذا كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا علی ما ذهب الیه الشافعی واثار الیه المصنف بقوله وقال الشافعی صاحب
صل وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة لغيره الشافعی علی ظاهره وجوبنا علی الدائنة ولما لم یخرج
بیان الترجیحات الصحیحة شرع فی القاسدة فقال والترجیح بغلبة الاشباه وبالعوم وقلة الاوصاف فاسد عدنا
لما ذهب الی صحة كل منها الا ما ذهب الیه الشافعی۔

یہ ترجیح میں اگر خلاف واقع ہو جائے تو کیا حکم ہوگا؟ مصنف نے یہی کہی مناعت کو پہنچے ہیں پر نہ تو قریباً اور نہ ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض واقع ہو سکتا قیاس کے دو اصل
ہے تعارض میں تعارض پایا جائے یا تو ہم وہ بذات یا ہمارے وہ ترجیح کا نایہ سخی ہے اس وجہ سے جو وصف میں ہو یا میں جو ہم ترجیح حاصل ہر وصف میں ہو کہ وہ صف
ات کے ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے یا اپنے وجود میں۔ خود ہر شے کے شہد میں ہر شے کا اثر ہر شے میں ہر شے سے ایک حق کو شے سے منقطع ہر شے سے ہر شے سے
ہر شے سے ہے یا ترجیح ہے نہ کہ قائم ہو۔ یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کی بکری غصب کر لیا پھر اسے ذبح کر کے پکایا یا بھرنے لیا تو ہمارے نزدیک ایک حق اس بکری سے منقطع
ہو جائے گا۔ اور غاصب خاص ہر شے کی قیمت کا مالک کہہ سکتا ہے کہ بکری میں ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض ہے اگر اس بات پر نظر کیا جائے کہ مال بکری مالک کی حق تو مناسب سلام ہوتا ہے
اور شے بکری بکری کے لیے اور غاصب کو نقصان کا خائن بنائے۔ مالک غصب کے پکڑنے اور بھرنے پر نظر ڈال جائے اگر اس نے بکری میں یہ قیمتی صنعت کا اضافہ کیا ہے تو
ماسب سلام ہوتا ہے کہ غاصب ہی اس پکڑی ہوئی بکری کا مالک ہے۔ لیکن خود کہنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق مالک کی رعایت کے مقابل میں غاصب کے حق
کے حمایت کرنا زیادہ راجح ہے۔ اگر کوئی غاصب کی صنعت (اور اضافہ اصل) پر غور کرے اور یہ کہ بعض وجہ سے غاصب کو حق ہے تو ایک حق میں بکری میں دو ثابت
ہے اور نہ دو ہر شے میں نہیں اور ہر شے کی صنعت میں غاصب کا حق (تغیر میں) کل الہیہ ثابت ہے۔ اس لئے نظر سے غاصب کی صنعت بمنزلة ذات ہے اور بمنزلة وصف ہے۔
اگر بغیر حال اس کے جس معلوم ہوتا ہے کہ بکری کا مال ہی اصل کا کرنا ہر شے اس کے لئے وصف ہے جیسے کلام شافعی کا نہ ہر شے سے چنانچہ مصنف نے اس کی طرف اشارہ کیا اپنے
کی قول میں۔ اور کلام شافعی نے صاحب حل میں یہاں تک زیادہ مستحق ہے کہ نہ غاصب کی صنعت، مصنوعہ (یعنی بکری) کے ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے۔ تو کلام شافعی
لے ظاہر میں کیا اور اوصاف نے مسئلہ کی باریکی پر عمل کیا۔ مصنف صحیح وجہ ترجیح کے بیان سے غرض ہو کر اب نامعلوم ہر ترجیح کا بیان شروع کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا وہ اور
ترجیح دینا کرشمہ مشابہت، ترجیح وصف اور قلت اوصاف سے ہمارے نزدیک فاسد ہے۔ لیکن کلام شافعی نے یہ تینوں میں سے ہر ایک سے ترجیح دینے کو صحیح قرار دیا ہے۔

سے قولہ وطمیناً الی۔ انما یتبرک الذی لا یزید ذیہا صاحب الشاة ولم یطبخ ولم یشر فاختار استرکاباً من دم کرم لیاؤن علی غاصب من مذموم ثم یجوز حق المالك کل المالك یخیرن شاة نظر
الی وجہ الیہا کہ فیضمن الغاصب الفیض وان شاة لا یطبخ الی ہر قیام لہا فیاض شاة فیضمن الغاصب النقصان کو قیل ہوئے۔ قولہ ان منصفہ الحق بن حق الغاصب قائمہ بذات الی وجہ وہ من
کل وجہ لا یزید باقیہ علی الوجہ الذی عدلت بالتغیر ویزیر المراد بالقیام بذات جس المراد بالقیام بذات ہر شے کی عین کل شخصہ لیست دینا۔
سے قولہ وجیرن علی عدلہ فتکون ان التابیرہ لا یجوز حق صاحب الشاة فی التابیرہ محرم باتن من کل وجہ حق صاحب الشاة اصل مالک من وجہ فرجنا حق صاحب
التابیرہ ای الغاصب قال ۱۲-۹

عقوبات قاصدة مثل حروان الميراث بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه وهذا اقصومنه و
 لهذا يجزى به الصبي وحقوقه دائنة بينهما اي بين العباد والحقوبة كالكفارات فان فيها معنى العباد من حيث انهما
 تروى بالصوم والعتاق والاطعام والكسوة ومعنى الحقوبة من حيث انهما لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال
 لخدمة صدرت عن العباد وعبادة فيها معنى للمؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة ملحقة
 بالزكاة ولم يزل شرط لها الاغناء ولكن فيها معنى للمؤنة ولهذا تجب عن يمينه وينطق عليه كنفسه واولاده الصغار
 وعبيده المملوكين فانه لهما منهم بالتفقة والولاية يجب ان يمولهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى
 للعبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها ولولم يعط العشر للسلطان لاسترد الارض منه واحالها
 بيد اخوه ولكن فيها معنى للعبادة وهو انه يصرف مصارف الزكاة ولا يجب الا على المسلم فحمل فعلمهم المزارعة على
 سبب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى للحقوبة كالمخارج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والاسترداد
 لسلطان منه واحالها بيد اخوه ولكن فيه معنى للحقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين استغلوا بزرعة الدنيا
 ونبلوا الاخرة وراوا ظهورهم وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق به متاع العبد شئ منه حتى يجب عليه
 ادائه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى اخذه وقسمته من كان خليفته في الارض وهو السلطان.

الخمس الغنائم والمعادن فإن الجهاد حق الله فينبغي أن يكون المصائب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب أربعين
اخماسه للغانمين منه عليهم وأبقى الخمس لنفسه وكذا الملوك فانما اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة
والفضة فينبغي أن يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى اهل الواجد او المالكة الربعة اخماسه منه وفضلا وحقوق من
العباد كبذل المتلفات والمقصوبات وغيرها من الدية ومالك البنيخ والثلث ومالك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اى جنسها
سواء كان حق الله او للعبد لا المذكور عن قريب تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل عند التقدم فالايان اصلها
التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستقدا اخلافا عن التصديق في حق احكام الدين
بان يقوم الاقرار مقامه في حق ترتيب احكامه كما في المكره على الاسلام اجرى الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار
ان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادائه اى اداء الصغير الايمان حتى يجعل
مسما بالاسلام احد الابوين ويجرى عليه احكامه بالميراث وصلاة الجنازة ونحوها ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا
عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام
في الصلاة عليه بحكم التبعية وليس هذا اخلافا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على
البعض وكذا تلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بالاخلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق حتى
يرتفع المحدث بالتيمم فنثبت به اباحة الصلاة الى غاية وجود الماء -

وأما القسم الثاني من التقسيم المذكور في أول الفصل وهو يتعلق به الأحكام فالجواب الأول السبب وهو أقسام أربعة الأول
سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا إلى الحكم أي مفضيا إليه في الجملة بخلاف الملاحة فإنها والتعليق لا مفضية إليه من غير
أن يضاف إليه وجوب الحكم كما يضاف ذلك إلى العلة ولا وجوده كما يضاف ذلك إلى الشرط ولا يعقل فيه معنى العلة
بوجوده من الوجوه بحيث لا يكون له تأثير في وجود الحكم أصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة إذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا
بل سببا له شبهة العلة أو سببا فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه أي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب
إذ لو كانت مضافة إلى السبب والحكم مضاف إليهما لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا على ما سيأتي كدلالة الإنسان
على مال الإنسان أو نفسه ليسرقه أو يقتله فأنما سبب حقيقي لسرقة أو القتل لا إنما أفضى إليه من غير أن تكون موجبة أو
موجدة له ولا تأثير لها في فعل السرقة أصلا لكن تتخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة إلى الدلالة وهو
فعل السارق المختار وقصداءه إذ لا يلزم أن من دله أحد على فعل سرقة يفعل للدلول البتة بل لعل الله يوفقه على تركه مع
دلالته فإن وقع منه السرقة أو القتل لا يضمن الدال شيئا لأنه صاحب سبب محض لا صاحب علة وعلى هذا ينبغي
أن لا يضمن من سعى إلى سلطان ظالم في حق أحد بغير حق حتى غرره مالا لأنه صاحب سبب محض لكن أفق
المتأخرين بضمائنه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السحابة فيه

ومن جملة امثلة اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبينني
فانت طالق فقالت اجبت طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالخبر لكنه يقتصر على المجلس لانه يشير
بالتحخير والتخير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب احتراز من العلة ويشترط ان
يزاد عليه قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء هكذا اقبل وهو خمسة بالاستقراء الاول شرط محض لا يكون له تأثير
في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
والثاني شرط وهو في حكم العلة في حق اضافة الحكم اليه وجوب الضمان على صاحبه كحضر البئر في الطريق فانه شرط
لتلف ما يتلف بالسقوط في لان العلة في الحقيقة هو التعلق لميلان طبع الثقيل الى السفلى ولكن الارض كانت مائة ما يمكن
وحفر البئر ازالة المانع ورفع البائنه من قبيل الشروط والشئ سبب محض ليس بعلته فقيم الحفر الذي هو الشرط مقام العلة
في حق الضمان اذا حفر في غير ملكه واما ان حفر في ملكه او اتقى الانسان نفسه حذر في البئر فيحتمل ان الضمان على الحافر اصله
وشق الزرق فانه شرط لسيلان مائه اذا الزرق كان مائتا واذا لته شرط والعلة هي كونه مائتا لا يعلم ان يعنف الحكم اليه اذ هو
اوجب للشئ خلق عليه فاضيف الى الشرط ويكون صاحب الشرط مائتا لتلف مائه ولتقصص الخرق ايضا

ذیل کو مدلل کے قائل مقام کرنے کا حکم ہے اس صحت پر حیکر کوئی شخص چاہے یا نہ کہے اگرچہ اسے تو بہت کوشش ہے تو پھر بلا لالہ اور فریج
برجہ ڈرا کے کہ ان میں کچھ سے صحت کوئی پران تو اس صوبہ پر حلقہ واقع ہوا ہے گی کہ جو صحت یکساں یعنی امر ہے پانے کے معدوں اس سے مانتا ہے جس کا اور کوئی انداز نہیں ہے وال
منہ سے ہنسنے کو حال صحت کا قائم مقام مانا گیا ہے ۱۔ جبہ جو کہ خبر کو ایسا کہ بن خیر وفاق سے مشابہ ہے اس لئے خیر وفاق کی طرح اس کا جواب بھی جیسے خطاب کے ساتھ مقید ہوا۔ ۲۔ جیس
ختم ہونے کے بعد اگر کہے ۱۔ جبکہ ۱۔ تو وفاق واقع نہیں ہو گی ۱۔

[illegible][illegible]

وله بالاعھدۃ فیہ ای جاز للصبی ما لا یخیر فیہ من قبل الہیۃ والعدۃ وغیرہ ما فیہ نظم لمحض وقد مر هذا فی بیان الاہلیۃ ثم قال
فلا یحرم عن المیراث بالقتل عند التقریر علی قولہ ان توضع عند العہدۃ یعنی لو قتل الصبی مورثہ عدا او خطا لا یحرم عن المیراث
لانہ عقوبۃ وعہدۃ لا یتحققہا الصبی واورد علیہ انہ اذا کان كذلك فلا یبغی ان یحرم عن المیراث بالکفر والرق فاجاب عن
بقولہ بخلاف الکفر والرق لان حرمان المیراث یعمھما لیس من باب الحرمان بل لعدم الاہلیۃ اذ الکفر والرق ینافی اہلیۃ المیراث
من المسلم المرد المجنون عطف علی قولہ الصغر وهو اذہ قتل بالدماء یجوز بیعت علیہ افعال خلاف مقتضی العقل من غیر
ضعف فی اعضائہ وتسقط بہ العبادات المحتملۃ سقوط الاضمان للثغرات والفقۃ الاکرب والذیۃ کما فی الصبی بیدۃ وکلا
الطلاق والحقاق وغیرہما من المضائق مشرورہ فی حقہ لکنہ لالہ یمتد الحق بالتوم عند علانۃ الثلثۃ فیجب علیہ قضاء
العبادات کما علی النائم اذ لا یحرم فی قضاء القلیل وهذا فی المجنون العاقل بان یلمع عاقلۃ ثم من دام فی المجنون الاصلی بان یلمع
لجونا عند الجانیفسف ہو بمنزلۃ الصبا حتی لو افاق قبل مضي الشہر فی الصم او قبل تاملوم ولیلۃ فی الصلۃ لا یجب علیہ القضاء و
عند محمدؑ ہو بمنزلۃ العارضی فیجب علیہ القضاء وقیل الاختلاف علی العکس ثم اراد ان یمیز حد الامتداد وعدلہ لیبینی علی
وجوب القضاء وعدلہ ولما کان ذلک اذ اخیر مضبوط بین ضابطۃ یمتد فی حاکم العبادات فقال وحد الامتداد فی الصلۃ
ان ینزل علی یوم ولیلۃ۔

اور اس کے لئے وہ قہر میں جیاد ہوگا یعنی دوسرے کافر سے بھی بچے کے علی غرض کہ ہر ایک میں اس کا کئی نقصان دہ شائبہ ہر صورتہ وغیرہ ہوتا ہے جس میں ہر
کاربر فرقت ہے اس کی کچھ تفصیل بلین کے بیان میں گنت کی ہے جو حضرت کا قول "چنانچہ قتل کرنے کے سبب سے ہمارے نزدیک وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا" تقریر ہے اس بات پر
کافی ہے کہ اگر دوسری سالہ میں یا بین یا کلا بچہ گرا پڑے تو وہ اس کی میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ میراث سے عموماً وہ حقیقت یک ہوا
اور عرصہ میں کارہ مستحق نہیں ہے البتہ اس میں یہ شرط ہے کہ جب نام نہ کر کے یا اس صورت میں میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے لیکن کفر و ولیلۃ کا مسئلہ اس سے مختلف ہے
کیونکہ ان دونوں کی بنا پر میراث سے عموماً حکم ہر ایک کے طور پر نہیں ہے بلکہ ہر ایک کی وجہ سے اس کے کفر و غرضی کے سبب سے اس کی اہلیۃ ہی نہیں رہتی کہ اگر سلطان سے دفاع
آزاد سے میراث کا حق ہو۔ (۱) اور مجنون اس کا حلف سے صریح۔ چنانچہ اس وقت میراث کو کہتے ہیں جو ماخوذ پرست ہوتی ہے جس کی وجہ سے ضعف عقل ہو گئی اس سے صادر ہوتی رہتی
ہو لیکن اس کے خارجی احسان کی طرح ضعف اور کمزوری نہیں ہوتی اس مجنون کے سبب سے سقوط کا احتمال رکھنے والی تمام عبادات میں ساقط ہوتی ہیں لیکن دوسرے کمال مشائخ کہنا
کا بیان ان کا یہ کہ نفقہ اور وصیت ساقط نہیں ہوتی ہے ان احکام میں مجنون بیہوشی کے شائبہ ہے۔ چنانچہ اس وقت میراث کو کہتے ہیں جو ماخوذ پرست ہوتی ہے جس کی وجہ سے ضعف عقل ہو گئی اس سے صادر ہوتی رہتی
طرح مجنون کے جن میں نافرمانی نہیں ہوتی لیکن کمزوری اور کمزوری کے سبب سے اس کے ساتھ قیاس ہوتا ہے کہ اگر اس کا حلف سے صریح۔ چنانچہ اس وقت میراث کو کہتے ہیں جو ماخوذ پرست ہوتی ہے جس کی وجہ سے ضعف عقل ہو گئی اس سے صادر ہوتی رہتی
فوت شدہ عبادات کا قضا واجب ہوگی کیونکہ قلیل عبادات کے قضا واجب ہے نہ کہ تمام عبادات کی صورت میں قضا واجب نہیں ہوتی ہے۔ لیکن بالغ ہونے کے وقت میں احقل تھا پھر
اس پر مجنون طاری ہو۔ لیکن اہل مجنون یعنی وہ ہیں کا مسئلہ بچوں سے چونکہ وہ بچہ کا رائج ہوا مجنون کی حالت میں تو وہ میراث سے محروم نہیں ہے۔ لیکن بالغ ہونے کے وقت میں احقل تھا پھر
کے مسئلہ میں اگر وہ عیان ختم ہونے سے پہلے ہی یا نافرمانی کے مسئلہ میں ایک دن ایک وقت پر سے ہونے سے پہلے ہی مجنون سے انکار ہو گیا تو ان کے نزدیک حالت مجنون کے مسئلہ سے انکار ہوا
کی قضا اس پر واجب نہیں لیکن اگر وہ نافرمانی کے نزدیک نہ ہو تو ان کے نزدیک میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ اس وقت میراث کو کہتے ہیں جو ماخوذ پرست ہوتی ہے جس کی وجہ سے ضعف عقل ہو گئی اس سے صادر ہوتی رہتی
بعضولہ نے امام ابو یوسفؑ کو دو مقام پر مختلف ہاں کہ اس کے پاس بیان کیا ہے جو ان کے نزدیک میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے۔ لیکن بالغ ہونے کے وقت میں احقل تھا پھر
واجب ہونے اور دوسرے کی بنا ہو سکے۔ اور چونکہ اس میں عین ضبط نہ ہوگی میراث میں تمام سبب جگہ کیسے پایا جائے اس کے لئے حضرت نے عین کی بنیاد پر میراث کے لئے
تنگ انگ صاف بیان فرمایا چنانچہ کہا۔ "توہ ناز کے پاس میں مجنون عین کی حد سے کہ میراث میں ایک دو عبادات۔ میرے زیادہ وقت سے ہے"

جو مجنون عین کی حد سے کہ میراث میں ایک دو عبادات۔ میرے زیادہ وقت سے ہے

سے تو وہ میراث سے عین کی حد سے کہ میراث میں ایک دو عبادات۔ میرے زیادہ وقت سے ہے

وبالسوق المستملكة اذا القائمة فيجب القطع في المستملكة ولا ضمان عليه لانه لا يوجب مع القطع ويرد المال في القائمة الى المسموق منه ويقطع وهذا كله في المادون وفي المعجور باختلاف اى ان القرا العبد المجرور بالسرقه فان كان المال مالاً قطع ولا ضمان وان كان ثامناً فان صدقه المولى قطع ويرد ولا كذب المولى فيه اختلاف فضايل حليفه يقطع ويرد وعند ابي يوسف يقطع ولا يرده ولكن يضمن مثله بعد الاعناق وعند محمد لا يقطع ولا يرده بل يضمن المال بعد الاعناق ودلائل الكل في كتب الفقه والمرضى عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافي اهلية الحكم والعباسية اى يكون اهلاً للحكم والتعير عن المقاصد بالعبارة حتى هم نكاحه وطلاقه وصاوما يتعلق بعبارة ولكنه لما كان سبب الموت وانه اى والحال ان الموت بمنزلة الص كان المرضى من اسباب الجهر فشرحت العبادات عليه بالتقادة المملكة فيصلى قاعداً ان لم يقدر على القيام ومستلحق ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلفه اى خلافة الوارث والغيره ما في صله كان المرضى من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بآله فيكون من اسباب المعجور يقدر ما يتعلق به صيانة للعق اى حق الغريم والوارث ويكون المرضى معجوراً من قدر الدين الذى هو حق الغريم ومن الثلثين الذى هو حق الوارث ولكن لا مطلقاً بل اذا اتصل بالموت وموت من ذلك للرضي غيبته فيظهر كونه معجوراً ولكن يكون مستنداً الى اوله اى يقبل عند الموت انه معجور عن التصرف من اول المرض.

« امر صحيح في قوله ان المستملكة اذا القائمة فيجب القطع في المستملكة ولا ضمان عليه لانه لا يوجب مع القطع ويرد المال في القائمة الى المسموق منه ويقطع وهذا كله في المادون وفي المعجور باختلاف اى ان القرا العبد المجرور بالسرقه فان كان المال مالاً قطع ولا ضمان وان كان ثامناً فان صدقه المولى قطع ويرد ولا كذب المولى فيه اختلاف فضايل حليفه يقطع ويرد وعند ابي يوسف يقطع ولا يرده ولكن يضمن مثله بعد الاعناق وعند محمد لا يقطع ولا يرده بل يضمن المال بعد الاعناق ودلائل الكل في كتب الفقه والمرضى عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافي اهلية الحكم والعباسية اى يكون اهلاً للحكم والتعير عن المقاصد بالعبارة حتى هم نكاحه وطلاقه وصاوما يتعلق بعبارة ولكنه لما كان سبب الموت وانه اى والحال ان الموت بمنزلة الص كان المرضى من اسباب الجهر فشرحت العبادات عليه بالتقادة المملكة فيصلى قاعداً ان لم يقدر على القيام ومستلحق ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلفه اى خلافة الوارث والغيره ما في صله كان المرضى من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بآله فيكون من اسباب المعجور يقدر ما يتعلق به صيانة للعق اى حق الغريم والوارث ويكون المرضى معجوراً من قدر الدين الذى هو حق الغريم ومن الثلثين الذى هو حق الوارث ولكن لا مطلقاً بل اذا اتصل بالموت وموت من ذلك للرضي غيبته فيظهر كونه معجوراً ولكن يكون مستنداً الى اوله اى يقبل عند الموت انه معجور عن التصرف من اول المرض.

الحق في قوله ان المستملكة اذا القائمة فيجب القطع في المستملكة ولا ضمان عليه لانه لا يوجب مع القطع ويرد المال في القائمة الى المسموق منه ويقطع وهذا كله في المادون وفي المعجور باختلاف اى ان القرا العبد المجرور بالسرقه فان كان المال مالاً قطع ولا ضمان وان كان ثامناً فان صدقه المولى قطع ويرد ولا كذب المولى فيه اختلاف فضايل حليفه يقطع ويرد وعند ابي يوسف يقطع ولا يرده ولكن يضمن مثله بعد الاعناق وعند محمد لا يقطع ولا يرده بل يضمن المال بعد الاعناق ودلائل الكل في كتب الفقه والمرضى عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافي اهلية الحكم والعباسية اى يكون اهلاً للحكم والتعير عن المقاصد بالعبارة حتى هم نكاحه وطلاقه وصاوما يتعلق بعبارة ولكنه لما كان سبب الموت وانه اى والحال ان الموت بمنزلة الص كان المرضى من اسباب الجهر فشرحت العبادات عليه بالتقادة المملكة فيصلى قاعداً ان لم يقدر على القيام ومستلحق ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلفه اى خلافة الوارث والغيره ما في صله كان المرضى من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بآله فيكون من اسباب المعجور يقدر ما يتعلق به صيانة للعق اى حق الغريم والوارث ويكون المرضى معجوراً من قدر الدين الذى هو حق الغريم ومن الثلثين الذى هو حق الوارث ولكن لا مطلقاً بل اذا اتصل بالموت وموت من ذلك للرضي غيبته فيظهر كونه معجوراً ولكن يكون مستنداً الى اوله اى يقبل عند الموت انه معجور عن التصرف من اول المرض.

لأنه مشروع عقوبة لدرك النار وهو نفس الصدور الأوليا مردفهم ثم القائل ووقعت الحماية على أوليائه من جهة لا تنفعهم بحياة فواجبنا القصاص للورثة ابتداء لا لأنه يثبت للميت أولاً ثم ينتقل إليهم كالحقوق والسبب انعقد للميت لأن المتلف حياته فكانت الحماية واقعة في حقهم من وجه فيصح عفو المجرور باعتبار أن السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجرور لأن الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال في حذيفة أن القصاص خير موروثة أي لا يثبت على وجه تجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا أن الغرض درك ثأرهم ولكن لما كان معنى واحد لا يحتمل التجزئ ثبت لكل واحد على سبيل الكمال كولاية الزكاح للأخوة ولهذا الواسطي الآخر الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما إذا كان أحد الكبيرين غائباً فإنه لا يجوز له أن يستوفي لأن احتمال عفو الطالب راجح واحتمال قوهم عفو الصغير بعد البلوغ مارد فلا يعتبر وعندنا يثبت القصاص للورثة بطريق الإرث لا بطريق الابتداء ومثلاً للخلاف تظهر فيما إذا كان بعض الورثة غائباً وأقام الحاضر البيينة عليه فعنده يحتاج الغائب إلى إعادة البيينة عند حضوره لأن الكل مستقل في هذا الباب ولا يقضى بالقصاص لأحد حتى يجتمعا وعندنا لما كان مورثاً لا يحتاج إلى إعادة البيينة عند حضور الغائب لأن أحد الورثة ينصب خصماً عن الميت فلا تجب إعادة القصاص أي القصاص ما لا بالصالح أو بعد البعض مما موروثاً فيكون حكمه حكم الأموال حتى تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه وينتصب أحد الورثة خصماً عن الميت فلا يحتاج إلى إعادة البيينة لأن الدية خلف عن القصاص والخلف قد يفارق الأصل في الأحكام كالتيسم فأرق الوضوء في اشتراط النية.

وهما اعتبار الواضحة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر في صراحة عدم حضور شيء تكون الواضحة هو الامل وفي صراحة
الاختلاف يوضح قول من بنى على الواضحة فهذه الاربعة اقسام الواضحة باصل البيع وان كان ذلك في القدر بان يقول ان البيع
بيننا وبينك تام ولكن نواضع في القدر ونظروا بحضور الخلق بين الثمن الفان وفي الواقع يكون الثمن الفافهذه ايضا اربعة اقسام فان
اتفقا على الامر اثنان كان الثمن الفان لهما اربعة اقسام من الواضحة والهمز يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم يظهر في
لم يذكر في بعض النسخ وان اتفقا على انه لم يحضرها شيء لاختلافها بالهمز باطل والتسمية صحيحة عنده وعند هذا العمل بالواضحة
واجب والالف الذي هو الاصل باطل فيكون الثمن عند الفين وعند هذا الف يتوقف تقاض من اصله واصلها وان اتفقا على البناء على
الواضحة فالثمن الفان عند لا انه لو جعل الثمن الفان يكون قبول الف الف الذي هو غير داخل في البيع بشرط القبول الا ان يفسد البيع
بمخرجه ما لو جزم بين حرو عبيد فلا بد ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعند هذا الثمن الف لان طرفه من ذكر الف هو الاصل
المقابل والمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وهو رولية عن ابي حنيفة ايضا وان كان ذلك في الجنس بان يواضع
على ان نعتد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم فالباع جازن على كل حال من احوال الاربعة سواء اتفقا
على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرها شيء اذ اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يفسد بالتسمية
البدال وهما جازان اهل العقد فلا بد من التعميم وذلك بالاتفاق باسما وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفة ومالك

ان هذا جازن في اتفاق ابي حنيفة في بيعه ان يبيع بدينار على مائة درهم فيكون العقد باطل في كل حال من احوال الاربعة سواء اتفقا
على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرها شيء اذ اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يفسد بالتسمية
البدال وهما جازان اهل العقد فلا بد من التعميم وذلك بالاتفاق باسما وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفة ومالك

قوله لا فاعلم ان هذا الظاهر
قوله كان ذلك الموضع
قوله كان ذلك الموضع

ولا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصور في ولو سلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم
المقبوض كالنكاح فان المال في سائر احواله يؤول في حق الزوج لا في حق الزوج لان المال في الخلق طن كان مقصورا للمتعاقدين لكنه
تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تابعا بالنسبة الى مقصور للمتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ ثبتت بدون
الذكر وعندنا يجب ان يتعلق الطلاق بلختيارها فان لم تكن المرأة مباله لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقها على الموضع وان اتفقا
على ان لم يحضرها شي وقع الطلاق ويجب ان اتفقا اما عند ما نظرنا في هذا الدليل فامرنا بما عندنا فلنرجح ان جانب الجحد
لم يذكرها اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاول وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي
الاعراض اما عندنا فلما تقدم اما عندنا فبطلان ما ذكرناه قبل وان كان في الجنس بان توافقا على ان يذكرا في العقد مائة ذين
فيكون البذل فيما بينهما ما تدرهم يجب المسمى عندنا بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البذل او على ان لم يحضرها شي
شئى اذ اختلفا بطلان الهزل في الخلق والمال يجب تبعا وعندنا ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض
وان اتفقا على البذل توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على ان لم يحضرها شي وجب المسمى
وقد علم الطلاق لرجحان جانب الجحد وان اختلفا فالقول لم يدرى الاعراض لكونه هو الاصل.

اسم يسميه كذا في كل حال كس طرأ عليه ما يوجب بطلان النكاح كونه في سائر احواله يؤول في حق الزوج لا في حق الزوج لان المال في الخلق طن كان مقصورا للمتعاقدين لكنه
تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تابعا بالنسبة الى مقصور للمتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ ثبتت بدون
الذكر وعندنا يجب ان يتعلق الطلاق بلختيارها فان لم تكن المرأة مباله لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقها على الموضع وان اتفقا
على ان لم يحضرها شي وقع الطلاق ويجب ان اتفقا اما عند ما نظرنا في هذا الدليل فامرنا بما عندنا فلنرجح ان جانب الجحد
لم يذكرها اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاول وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي
الاعراض اما عندنا فلما تقدم اما عندنا فبطلان ما ذكرناه قبل وان كان في الجنس بان توافقا على ان يذكرا في العقد مائة ذين
فيكون البذل فيما بينهما ما تدرهم يجب المسمى عندنا بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البذل او على ان لم يحضرها شي
شئى اذ اختلفا بطلان الهزل في الخلق والمال يجب تبعا وعندنا ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض
وان اتفقا على البذل توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على ان لم يحضرها شي وجب المسمى
وقد علم الطلاق لرجحان جانب الجحد وان اختلفا فالقول لم يدرى الاعراض لكونه هو الاصل.

الحق قد علم في سائر احواله يؤول في حق الزوج لا في حق الزوج لان المال في الخلق طن كان مقصورا للمتعاقدين لكنه
تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تابعا بالنسبة الى مقصور للمتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ ثبتت بدون
الذكر وعندنا يجب ان يتعلق الطلاق بلختيارها فان لم تكن المرأة مباله لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقها على الموضع وان اتفقا
على ان لم يحضرها شي وقع الطلاق ويجب ان اتفقا اما عند ما نظرنا في هذا الدليل فامرنا بما عندنا فلنرجح ان جانب الجحد
لم يذكرها اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاول وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي
الاعراض اما عندنا فلما تقدم اما عندنا فبطلان ما ذكرناه قبل وان كان في الجنس بان توافقا على ان يذكرا في العقد مائة ذين
فيكون البذل فيما بينهما ما تدرهم يجب المسمى عندنا بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البذل او على ان لم يحضرها شي
شئى اذ اختلفا بطلان الهزل في الخلق والمال يجب تبعا وعندنا ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض
وان اتفقا على البذل توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على ان لم يحضرها شي وجب المسمى
وقد علم الطلاق لرجحان جانب الجحد وان اختلفا فالقول لم يدرى الاعراض لكونه هو الاصل.

ویدل علیٰ هذا المعنى قوله فيما بعده فان انقسم منهم رشتہ افاد فواللہم اموالہم ولہذا قال ابو یوسف ومحمدؒ انه لا یدفع الیہ المال
مالہم یونس منہ الرشد لاجل هذه الآية وقال ابو حنیفۃؒ اذا بلغ خمساً وعشرين سنة یدفع الیہ المال وان لم یونس منہ الرشد لانه
یصیر للرأی هذه المدۃ جداً اذا دنی مدۃ البلوغ اثنی عشر سنة وادنی مدۃ الحبل ستة اشهر فیصیر حیث شأباً واذا ضعف
ذلك یصیر جہداً فلا یفید منہ المال بعدہ وهذا القدر ای عدم اعطائه للمال مما استحقوا علیہ ولکنہم اختلفوا فی امر زائد علیہ
وهو کونہ تجوز عن التصرفات فہذا لا یدفع تجوزاً وعلیٰ ما اشار الیہ بقوله وانه لا یوجب التجرد اصلاً عند ابی
حنیفۃؒ ای سواء کان فی تصرف لا یبطل الہزل کالنکاح والطلاق او فی تصرف یبطل الہزل کالبیع والاجارۃ فان التجرد علی الحر
العامل البالغ غیر مشروع عندہ وكذلك عندہما فیما لا یبطل الہزل طوافاً یبطل الہزل یجوز علیہ لظہار کالتصبی والمجنون فلا یتیم
ببعده واجارۃ وہبۃ وسائر تصرفاتہ لانه یمکن مالہ بمذنب الطریق فیکون کلا علی المساکین ویحتاج لنفقۃ الی بیت المال والسبل
عطف علی ما قبلہ وهو الخرج المذید عن مخرج الإقامة علی قصد السیرداد فاکثر ثلثۃ ايام وانه لا ینافی الالہیۃ ای اہلیۃ الخلق
لبقاء العقل والقدرة البدنیۃ لکنہ من اسباب التخیف بنفسہم مطلقاً لکنہ من اسباب المشقة فلو لم توجد فیہ المشقة لولم توجد
جعل نفس السفر قائماً مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الی ما یضربہ الصوم والی ما لا یضربہ فمتعلق بالخصۃ نفس المرض
بل ما یضربہ الصوم فیکون السفر فی تصرف ذلک الذی فی تأخیر وجوب الصوم الی عدۃ من ايام او اخر الی اسقاطہ۔

پہنچے ہند کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ یعنی مہر گر، کیوں کہ میں پر شہیدی توین کے ہو کر دوں کمال و اس آیت کا وجہ سے تمام پر وسط اور تمام گزرتا ہے میں کہ جب تک سفیر میں
پر شہادی محسوس ہو اس وقت تک اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب عین شہادت میں آئے تب مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا خواہ اس میں پر شہادی
محسوس نہ ہو کیونکہ اس شخص کو وہی مال اس کے حوالہ میں پہنچ جاتا ہے۔ کیونکہ عورت کا کثرت ہوتی مال سے اور دل کی لذت محبت سے وہ ہے تو سارے ہمارے سال کی عمر میں وہ باپ پر سکتا ہے۔
اس حساب سے اس کی روٹی طویں دارا بن سکتا ہے۔ اس لئے اس کے ہر مسئلے کی ترقی دیکھ کر پر اس کے مال روکا ہے سو ہے۔ اسی بات سے اس کی مال پر اس میں سفیر کو مال حوالہ
کرنے پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ایک امر مذکور تھا کہ دو بیان اختلاف ہے۔ اور یہ کہ سفیر دوسرے تصرفات سے مجبور ہو گیا نہیں۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے
نزدیک وہ مجبور نہیں ہوتا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مجبور ہو جاتا ہے۔ ان سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اس قول سے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ سفارت
سفیر کو قسم کے تصرف سے روکنے کا موجب نہیں ہے۔ یعنی خواہ اس تصرف پر جو ذائقہ سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ جسے کلام و عتیق یا ایسا تصرف جو ذائقہ سے باطل ہو جائے ہے جسے
بیع و اجارہ۔ کیونکہ مال باطل کو حلال تصرف سے روکا جاتا ہے صاحب کے نزدیک شریعت میں ثابت نہیں ہے یہی حکم ہے صاحبین کے نزدیک ان تصرفات میں جو مذاق سے باطل نہیں ہوتے ہیں
لیکن جو تصرفات مذاق سے باطل ہوتے ہیں اس میں سفیر کو کسی قسم کے پیش نظر قرار دیا جائے گا جیسا کہ میں خود بخود کا حکم ہے۔ لہذا سفیر کا بیع، اجارہ، ہبہ اور دیگر تصرفات
ضررنا جمل انفساً صحیح اور نافذ نہیں ہوں گے کیونکہ اگر اس کو گھر فرزند یا بیٹے تو ان تصرفات کی راہ سے کیا کام ملے جیسا کہ میں نے کہا کہ جس کے بعد دوسرے معاملہ پر پہنچ جائے گا
اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہو کر رہ جائے گا۔ (۵) اور سفر اس کا بھی عطف ہے جہاں پر یہ دور دورہ کے لئے نکل پڑنے کہتے ہیں۔ اپنی امانت کا وہ سے
بقصد سیرو سیاحت۔ اس دور کی کادائی مقدار میں دن کی مسافت ہے اور یہ سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے۔ یعنی سفر سے خطاب کی اہلیت جاتی نہیں رہتی ہے۔ اس لئے کہ مسافر
کی عقل اور بدن کی قدرت بجا رہتی ہے۔ بہتیرے بنات خود و بپ مشقت ہونے کی بنا پر جہاں میں احکام شریعہ کی تخفیف کا باعث ہے۔ یعنی نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا
گیا ہے۔ خواہ اس میں مشقت محقق ہو یا نہ ہو۔ بخلاف بیماری کے کہ اس کی حقیقت محقق ہے۔ کو مرض کی بجز ذریعہ میں روزہ رکھنا سفر ہے اور نفس میں سفر نہیں (بلکہ مفید ہے)
اس لئے مطلقاً نفس مرض سے رخصت متعلق نہیں بلکہ صرف اس کی مرض کے ساتھ رخصت خاص ہے جس میں روزہ سے ضرر پہنچ سکتا ہے۔ لہذا اس وقت ہوگا۔ سفر۔ چار رکعت والی
نار کے تصرف اور وجوب موم کی تاثیر میں۔ یعنی اندر لکھے ہوئے دنوں کی گنتی ہو کر گنتی ہو کر دوسرے پیام میں ختم کر کے سفر سے روزہ ساقط نہیں ہوگا۔

۱۔ قولہ فی بیع سیرا لا۔ والفقہ علی قولہما جہاں کلا تال بحر عدم فی الدر المنثور عندہما علی نظر بالسنۃ والفقہ جہاں بقولہما یعنی سیانہ لکھا ہے۔

۲۔ توذنیون ای السنۃ لکن المنتخب لکن بالفتح وقضیہ ہم لکافی وبارک اللہ فیہ۔ ۳۔ توذنیون ایام بحساب المیرور من بعد صلۃ العزائی الزوال ۱۲۔ ۴۔

وقیل لاحیاجۃ الی ذکر الایاحۃ لدخولہا فی الفرض والریختۃ اذ لو کان المراد بما یباحۃ الفعل مع الائم فی الصبر ففی الفرض وان کان بدون الائم فی الصبر ففی الریختۃ فانظار الصائم المکرۃ ان کان مسافر وفرض وان کان مقیم فمخصوصۃ ولم یوجد ما یساوی الاقتدار والامتناع فیہ فی الائم والغواب حتی یكون مباحا ولا ینافی فی الاختیار ای لا ینافی بالاکراہ اختیاریا لکراہ بالفتح لکن الاختیار فاسد فاذا علوہ اختیار صحیح وهو اختیار المکرۃ بالکسر وجب توجیع الصحیح علی الفاسد ان امکن کما فی الاکراہ علی القتل والکفر بالہال حیث یصلح المکرۃ بالفتح ان یكون الہ للمکرۃ بالکسر فیصنف الفعل الی المکرۃ بالکسر ویلزم حکمہ والا ای ان لم یکن نسبتہ الفعل الی المکرۃ بالکسر کما فی الاقوال فی بعض الافعال بقى مفسوبا الی الاختیار لافساد وهو اختیار المکرۃ بالفتح فجعل المکرۃ مؤاخذا بفعل ثم دہر علی ہذا بقولہ ففی الاقوال لا یصلح المکرۃ ان یكون الہ لغيرہ لان التكلم بلسان الغیر لا یتصور فاقص علیہ ای حکم القول علی المکرۃ بالفتح فان کان القول لہ لا ینفسخ ولا یتوقف علی الرضا لم یبطل بالکراہ کالطلاق ونحوہ من العتاق والنکاح والرجعة والتدبیر والعطوع ثم العمد والیمان والشہار والظہار والایلام والقی القولی فیہ والاسلام فان ہذا التصرفات کما لا یحتمل الفسخ ولا یتوقف علی الرضا فالوکرۃ بما احده وتکلم بہا لم یبطل بالکراہ وتنفذ علی المکرۃ بالفتح فقط۔

بعضوں نے کہا ہے کہ اس مقام میں حاجت کے ذکر کی کوئی حاجت نہیں تھی۔ کیونکہ یہ تو دلائل سے فرض میں تو رخصت میں اس کے کراہت سے اگر پہلو ہر کہ فعل کا یہ کتاب مباح اور مذکر! اعلیٰ گناہ ہے تب تو عین فرض ہے۔ اور اگر ذکر کرنے میں کوئی گناہ ہو تو اسی کا نام رخصت ہے۔ مثلاً سفر و دنیا دار کو اگر الظاہ پر جبر کیا جائے تو اس کے لئے انظار کر لینا فرض ہے۔ اور اگر مقیم ہو تو اس کے لئے انظار کی رخصت ہے۔ کراہ کی صورت میں وہاں کوئی عمل نہیں ہوتا ہے جس کا نفل اور ترک گناہ اور ثواب کے عدم ترتب میں یکساں حکم رکھتا ہو تاکہ اس کو مباح قرار دیا جائے۔ اور یہ اختیار کے منافی ہے۔ یعنی کراہ کی وجہ سے مجبور کا اختیار منسحب نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اس کا اختیار مباح اختیار ہے۔ اس لئے اس کے مقابلہ میں اگر طرح اختیار پایا جائے۔ صحیح اختیار سے مراد یہ کہ کسی کے لئے اس کا اختیار۔ تو واجب ہرگز ترجیح دینا صحیح کو فاسد پر جبکہ اس کا امکان ہو جیسا کہ کسی کے قتل یا مال تلف کرنے پر جبر کیا جائے کہ ان میں مجبور کو جابر کا اگر قرار دیا جاسکے۔ اس لئے نفل کی نسبت جابر کی طرف کی جائے گی اور حکم نفل بھی اس پر عائد ہوگا۔ ورنہ، یعنی اگر نفل کی نسبت کرنا جابر کی طرف میں دوسرے جہاں اگر انہوں سے متعلق ہو یا بعض خاص قسم کے افعال سے تو اختیار فاسد ہی طرف نفل منسوب رہے گا۔ یعنی مجبور کے اختیار کی طرف۔ لہذا اسی کو اپنے نفل کا ذمہ دار بنایا جائے گا۔ چنانچہ مصنف نے اس پر ترجیح کہتے ہوئے کہا۔

”الا پس اقول میں ممکن نہیں کہ مجبور انسان اگر ہو جائے دوسرے کا۔ کیونکہ دوسرے کی زبان سے کلام کرنے کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اس پر محدود رہے گا۔ یعنی کلام کا حکم پورے دالے (مجبور ہی پر عائد ہوگا۔) جیسا کہ نفل جو کچھ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور دوسرے قائل پر تو رخصت رہتا ہے۔ وہ اگر کسی کے وجہ سے باطل نہیں ہوگا۔ جیسے طلاق وغیرہ یعنی غلام آزاد کرنا، عقد نکاح، طلاق سے رجعت، غلام کو مدبر بنانا، قتل جس کے قتل کو مباح کرنا، اہم کھا، نقد مانا، زیہار اور بیکرنا، ایلام سے بذریعہ قتل رجوع کرنا، اسلم قبول کرنا یا نچر سب ایسے تصرفات ہیں جو ترجیح کا احتمال رکھتے ہیں اور دال کی رضا مذکور ہو تو رخصت ہوتے ہیں۔ لہذا ان کے بارے میں اگر کسی کو مجبور کیا جائے اور وہ زبان سے ان کا تلفظ کسیے ترجیح کر لے اس کا تلفظ باطل نہیں ہوگا۔ بلکہ ان اقوال کا حکم اسی لئے ہے۔

لہ قرر وجہ ترجیح الصحیح علی الفاسد لانتیہ الصحیح مستبعد فاسد بالاعتقاد والاختیار واستقل فیہ ولا یتبدل منہ فی ہذا ملاحظہ فی ان امکن ای نسبتہ الفعل الی المکرۃ بالکسر لہ قولہ فاقصر علیہ وقال بحر المدغم ان التكلم بلسان الغیر علی کذا فیزم ہذا ان یقتصر علی المباشرة لکراہ بالفتح بل الاقرب عندنا ان یبطل ذلک القول وہ مثبت حکم لہ صدقہ لاکراہ دقیا سہ علی الہزل و یصح فان الہزل رخصی بقیۃ سبب وان کان رخصی بالحکم طایفہ عن فیہ فاکراہ لایرضی بالسبب بل یوقد بالکراہ فیبطل قائل۔ لہ قولہ راسد یہو ان یقول بعدہ مثلاً ان مت کانت حر والکراہ قشیرہ زوجۃ او غیرہ عبا وجرش فخرج منہا بطریق فم نظرہ الیہا امضاء بعدہ نسبتا اور مانا والایلام حلف یمنع ولی الزوجۃ الایلام ویلزم لکراہ وایچہ اخیر وطلہ شہرہن مانع ہو الرجوع عن الایلام والکراہ الیہا والقی القولی ہر ان یقول مثلاً انت الیہا کذا فی الوقتیہ وغیرہ ۱۲۔ ۹

والثانی ای القسم الثانی من الافعال ما یصلح للمکرۃ فیدان ینکون الہ لغیرہ کاتلاف النفس والہمال فانه یمکن للانسان ان
 یاخذ آخر ویلقیہ علی مال احد لیتلفہ او نفس احد لیتقتلہ فیجب القصاص علی المکرۃ بالکسب ان کان القتل عمداً
 بالسیف لانه هو القاتل والمکرۃ الہ کالسکین وهذا عند ابی حنیفۃ وقال محمدؒ وزفرؒ یمجب علی المکرۃ لانه هو الفاعل
 الحقیقی وان کان الآخر امراً وقال الشافعی یمجب علیہا اما المکرۃ فلو کونہ امراً اما المکرۃ فلو کونہ فاعلاً وقال ابو یوسف لا یمجب
 علیہا لکن الشبہۃ درائۃ لہ عنہما وکذا الدیۃ علی عاقلۃ المکرۃ ان کان القتل خطاء وکذا الکفارۃ ایضاً تجب علیہا
 قسم المصنف الاکواء اولاً فی ذم وحظر وایاحۃ وخصۃ فالان یتقسم حرۃ المکرۃ بہ الی الاقسام الاربعۃ بعنوان اخر وان
 کان مال التفسیمین واحد افعال والحرمات الواع حرۃ لا تنکشف ولا تدخل فی رخصۃ کالزنا بالمسأۃ فانه لا یجمل بہا
 الاکواء قط اذ فیہ فساد الفرائض وفساد النسب لان ولد الزنا مالک حکماً اذ لا تجب علی الام نفقۃ ولا یمجب علی الزانی مادۃ ولہذا
 فہو داخل فی الاکواء المحظور وقیل هذا فی زنا الرجل بالاکواء واما اذا كانت المرأۃ مکرۃ بالزنا یوخص لہا فی ذلک اقل من
 التمسکین معنی قتل الولد الذی ہو المانع من الترخص فی جانب الرجل لان نسب الولد عنہا لا ینقطع ولہذا اسقط الائم عنہا
 وقتل المسلم فان حرۃ لا تنکشف لان دلیل الرخصۃ خوف تلف النفس والحظ والمکرۃ والمکرۃ علیہ فی ذلک سواء فلا یستوی
 للمکرۃ ان یتلف نفس احد او عضو الرجل سلاحتہ نفسہ او عضوہ فصار الاکواء فی حکم العدم فکانہ قتلہ بلا اکراء فیحرم

اور دوسری یعنی افعال کی دوسری قسم وہ ہے جس میں مجبور و دوسرے کا آلہ ہو سکتا ہے جیسے جان یا مال تلف کرنا یا کوئی کہہ کر کسی کو کوئی چیز دینی دوسرے کے ہاتھ
 پہنچانے یا کسی کا مال ضائع کر دینے یا دوسرے کے اوپر سے مارے یا کسی کو ہلاک کر دینے (اور اگر کسی صورت میں) قصاص واجب ہو جائے جیسے کہ پیرا (دوسرے) کو ہلاک
 یا قتل کر دینا کی صورت میں۔ کیونکہ اکراء کرنے والی واصل قاتی ہے اور مجبور شخص تو چوری کے عہد پر جس اس کے آکر کے حکم میں ہے۔ یہاں مذہب ہے امام ابو حنیفہ کا یعنی نام
 محمدؒ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ قصاص واجب ہوگا قاتل (مجبور) پر۔ کیونکہ حقیقتہً قاتل کا ارتکاب ہی نے کیا ہے۔ چاہے حکم دوسرے نے دیا ہو۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قصاص و دیت
 پر واجب ہوگا جبر کرنے والے پر تو اس باپ کو دھم دینے والا ہے اور مجبور پر اس لئے کہ وہ ہی فاعل حقیقی ہے مادہ نام یوسفؒ کے نزدیک کسی پر قصاص واجب نہیں کیونکہ نسبت قتل
 میں شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ مانع ہے وجوب قصاص سے و دیت کے حق میں۔ اس کا طرح دیت بھی واجب ہوگی جابگیر کے ماتحت پر۔ قتل خطا کی صورت میں۔ علیٰ ذلک اقیاس کا کار
 بھی واجب ہوگا اگر اکراء کرنے والے پر مصنف نے شروع بیان میں اکراء پر عمل کے اعتبار سے چار قسمیں بتائی تھیں۔ فرض، حرام، مباح اور رخصت۔ اور اب دوسرے عنوان سے
 اس فصل کی حرمت کے اقسام اور وجوہات پر جس کے ارتکاب پر مجبور کیا جائے اگرچہ و دین تفسیم کا مرتبہ اس کا ایک ہی ہے۔ چنانچہ فرمایا اور (چوری ضل حرام کی) حرمت کی چند وجوہات
 ہیں (۱) ایسی حرمت جو نسل سے کسی ذائقہ پر اور اس میں کسی وقت رخصت کی گنجائش پیدا ہو جیسے کسی عورت کے ساتھ نہ کرنا کہ فیصل اکراء کے مدار سے کبھی حلال ہو سکتا
 ہے۔ کیونکہ ایسی عورت کے فرائض (ازوجیت) کا خلاف ہے (۲) حرمت منکوحہ پر (۳) منکوحہ کی بیاہ کا ہے (۴) غیر منکوحہ پر۔ اس لئے کہ ولد ازنا حلالاً معرض ہلاکت میں ہے۔ اس پر
 کہ ان پر اس کا نطفہ واجب نہیں ہو سکتا ہے (۵) غیر منکوحہ پر (۶) زانی پر اس کی تبت اور زنا پر اور کا واجب کہ جاسکتی ہے (۷) نفقہ انصب غریبہا کی عورت سے نہ ہونے کا وجہ
 پر عمل کو حرام ہے یا کسی طرح میں داخل ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم حرمت خاص ہے جبکہ موکدہ پر مجبور کیا جائے۔ لیکن اگر رخصت کو نہا پر مجبور کیا جائے تو اس کے حق میں کہ قاتل نہا
 کی رخصت ہو سکتی ہے اس لئے کہ حرمت کی آبادگی ذہن میں قتل و دین کے معنی نہیں پڑتے جاتے ہیں جو کہ دین کے حق میں مانع رخصت ہے کیونکہ بچہ کا نسب عورت سے منقطع نہیں ہوتا ہے۔ اس
 وجہ سے عورت کے حق میں لگے ہوئے ساقط ہے۔ اور کسی مسلمان کو قتل کرنا کہ اس کا حرمت بھی کبھی ساقط نہیں ہوتی ہے کیونکہ اپنی جان یا عضو کے ضائع ہونے کا اذیتہ ہر رخصت
 کا سبب ہوگا اسے دیکھ کر اپنے کو ہلاکت سے بچانے اور اس دہاکت سے بچانے کے استحکام میں مجبور شخص اور وہ مسلمان جس کے قتل پر جبر کیا جا رہا ہے و دین پر مجبور
 اس لئے کہ اپنی جان یا عضو کی حفاظت کی خاطر مجبور کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ دوسرے کا جان سے یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دے۔ بلکہ قتل مسلم پر اکراء (معارض
 حرمتیں کی وجہ سے) کا دم ہو جائے گا۔ اب اگر قتل کرے تو بچہ کھا جائے گا کہ گویا غیر اکراء کے قتل کیا ہے۔ اس لئے لامحالہ حرام ہوگا۔

وحرمة تحتل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغیره وتصیر حلال الاستعمال فهو حلال في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لاحالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة المعضة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتل السقوط لكنهما تحتل الرخصة كاجراء كلمة الكف فانه قبيح لذاته وحرمة غير ساقطة لحسنه يتروخص في حالة الاكراه باجراءهما فهو داخل في قسم الرخصة وحرمة تحتل السقوط لكنهما لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتل سقوط حرمة وقت الاذن ولكنهما لم تسقط بعذر الاكراه ويتروخص فيه لدفع الشر ويعامل معاملة المباح فاذا اكراه بالملحج جازله ان يفعل ذاك ثم يضمن قيمته بعد تناول الاكراه لبقاء خصمته فهو ايضا داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انما ما داخل في الفرض ادنى الرخصة ولهذا اى ولاجل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع اذ اصبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذنه لا نفسه لا عذابه من الله تعالى ولا إقامة الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسكنني في عداة السعداء وادعوا لا ينفذ مال ولا بنون ولا ينجي باس ولا حصون بحرمة نبينا وشفيعا محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم.

۱۲۱) ایسی حرمت جو کچھ ساقط ہو جاتی ہے کہ اکراه اور دوسرے اعذار کی بنا پر۔ اور اس کا ارتکاب بالکل حلال ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ صورت اکراه کی اس نوع میں داخل ہے جس پر عمل کرنا فرض ہے۔ جیسے شراب اور دوسرے خورد کے گوشت کی حرمت۔ یا کھانے کے ذریعہ بن اشیا کی حرمت صرف حالت اختیار میں ثابت ہے۔ حالت اضطرار میں حرمت ثابت نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "اور وہ مباح رہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جبکہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر یا تو اس بات کی مدد سے شدت بھوک اور اکراه کی حالت خود ہی مستثنیٰ ہے حرمت کے حکم سے۔" اس ایسی حرمت جو کسی حالت میں ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی ہے لیکن اس میں رخصت کی گنجائش ہے جیسے کھانا کھانے سے یا اکراه کہ کھانا کھانے کے اعتبار سے قبح ہے۔ اس لئے کسی حالت میں اس کی حرمت ساقط نہیں ہو سکتی۔ لیکن اکراه کی حالت میں کھانا کھانے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔ تو یہ نوع اکراه کی اس قسم میں داخل ہے جس پر عمل کرنے کی رخصت ہے۔ (۴) ایسی حرمت جو بعض حالتوں میں ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے لیکن اکراه کے عذر سے ساقط نہیں ہوتی ہے اگرچہ رخصت کا احتمال بھی رکھتی ہے جیسے دوسرے کال کھانا کہ یہ بدیہی نفس حرام ہے۔ تاہم مالک کی اجازت کے وقت حرمت ساقط ہو جاتی ہے اور مال مباح کی طرح صرف میں لایا جاسکتا ہے۔ لہذا اگر اکراه مجبوری کے ذریعہ چر کیا جائے تو غیر مال کھا لینا جائز ہے۔ پھر اکراه کی حالت ختم ہو جانے کے بعد مال کی قیمت کا سامان دیا ہوگا۔ کیونکہ اکراه سے دوسرے کے مال کی رخصت تو زائل نہیں ہوتی ہے۔ اکراه کی یہ نوع بھی قسم رخصت میں داخل ہے۔ اس تقسیم میں مصنف نے باخت کی قسم سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ کیونکہ ہم پہلے بتائے ہیں کہ اجازت کی مستقل کوئی مضائقہ نہیں۔ وہ فرض میں داخل ہے یا تو رخصت میں یا اور اس وجہ سے "یعنی جو کچھ تیسری صورت پر تھی قسم میں حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے۔ جب ان دونوں صورتوں میں اکراه کے باوجود صبر کر کے رہے اور جبری فعل کا ارتکاب کر کے یہ بھی ممکن کر دیا جائے تو وہ شہید ہوگا۔ کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے دین کے اعزاز اور حکم شریعت قائم کرنے کے لئے اپنا جان کو قربان کر دیا۔

خداوند! ہم کو بھی تو روز محشر شہداء کی جماعت میں داخل فرما اور مساوت مندوں کے گروہ میں شامل فرما۔ جس دن کہ کسی کے مال و اولاد کو کچھ کام آئیں گے اور کسی کی قوت و شرکت تیرے عذاب سے نہات دلا سکتی ہے۔ جو مرتبہ نبینا و شفیعا محمد صلی اللہ علیہ وسلم آہ و اصحاب و اہل بیت و ازواج و ذریا و دلم۔

۱۲۲) قرآن شریف میں قد فصل لكم ما حرم عليكم في وقت حرمت عليكم الميتة والدم الا من اضطررتم اليه ۱۲۔ ۱۲۳) قد فحالة المعضة بغير اكل من اللحم من اللحم البقر والادكان طوايا غابيا كذا في معالم التنزيل ۱۲۔ ۱۲۴) قد و اسسكتي انز في المنتخب اسلاك ورا ورون چیز سے بچیز سے ولباس سخت شدن در جنگ والمصن بالکسر جائے پناہ و ہر موضع استوار کہ با مدد آن نواں رسید ۱۲۔ ۱۲۵

